中央研究院近代史研究所集刊
第83期（民國103年3月），89-131
©中央研究院近代史研究所

傳統佛寺的近代轉型：民國泰縣光孝寺培安和尚個案研究*

邵佳德**

摘　要

民國時期江蘇泰縣光孝寺培安和尚在擔任住持一職時遭到起訴、驅逐、拘捕，最後突然圓寂。被選為繼任者的常惺法師其後對光孝寺進行了大力改革。培安的案件除了散於各處的零星紀錄外，鮮有專門之研究。本文搜集政府檔案、彼時的報紙、佛教期刊、地方志、個人文集及回憶錄等材料，希望能夠以之為基礎，釐清此一個案的來龍去脈；繼而展現在晚清至近代社會和佛教變革的背景下，在與各級政府、鄉紳居士以及各派僧人的複雜關係網絡中，地方重要的佛寺及其住持所經歷的各種具體轉變。同時，從培安和尚的個案中，亦可以看到近代佛教發展脈絡中的寺廟財產之問題、僧人與居士的關係之問題、佛教與政府的關係之問題，以及不同僧人的派別和矛盾之問題。要言之，藉由對此案件的探究考察，希冀可以更加瞭解地方社區中宗教網絡的運作過程，以及近代社會變革下中國佛教發展的面貌。

關鍵詞：泰縣光孝寺、培安和尚、近代佛教

* 感謝現任泰州光孝寺住持法空和尙、泰州市鳳城河風景區管理委員會文化顧問范觀瀾先生、江蘇省社科院泰州分院張永龍先生在資料蒐集方面提供的協助。感謝兩位匿名審稿人的寶貴意見，當然本文可能出現的不足和錯誤均由筆者承擔。
收稿日期：2013年4月22日，通過刊登日期：2013年8月30日。
** 香港中文大學文化及宗教研究系博士候選人

引　言

從 1898 年到 1949 年，被學者稱爲是「改變了中國宗教的五十年」，[1]隨著一系列政治和社會變革，中國晚清以來的宗教圖景也發生了重大變化。這種變化以不同的方式體現在佛教、道教、救世團體（redemptive societies）等的宗教專家、儀式、組織和一般的民眾信仰者上。[2]近代宗教的轉變因爲與一個現代國家的建構過程緊密相連，[3]因而產生了很多所謂「宗教問題」（religious question）；在近代至少要處理宗教與現代性、世俗化的關係，以及中國社會、宗教文化性異於西歐的問題。[4]因爲面對西方現代性帶來的棘手問題，卻又有自身獨特的社會文化背景，使近代的宗教問題顯得尤爲複雜。

從佛教層面來看，[5]通過政府的監管和僧團內部自身的轉變，在近代也發

---

1 詳見由康豹（Paul R. Katz）與高萬桑（Vincent Goossaert）主持的「1898 年至 1948 年：改變了中國宗教的 50 年」中央研究院主題研究計畫。

2 此方面的研究，可參考 Liu Xun, *Daoist Modern: Innovation, Lay Practice, and the Community of Inner Alchemy in Republican Shanghai* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2009)；黎志添，〈民國時期廣州市「喃嘸道館」的歷史考究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 37（2002 年 6 月），頁 1-40；Thomas D. DuBois, *The Sacred Village: Social Change and Religious Life in Rural North China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005)；《民俗曲藝》「救世團體與現代中國的新興宗教運動」專輯 I），期 172（2011 年 6 月）；《民俗曲藝》（「救世團體與現代中國的新興宗教運動」專輯 II），期 173（2011 年 9 月）等。

3 Yoshiko Ashiwa, "Positioning Religion in Modernity: State and Buddhism in China," in Yoshiko Ashiwa and David L. Wank eds., *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009), pp. 43-73.

4 Vincent Goossaert and David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China* (Chicago, London: University of Chicago Press, 2011), pp. 401-402.

5 雖然中國宗教現象融合性特徵明顯，並且越來越多學者開始意識到：用分門別類的「佛教」、「道教」、「儒教」等範疇來討論中國宗教，更常是一種學者建構，會造成很多誤解。他們傾向於認爲近代時期只有專業的僧人和道士及部份虔誠的居士會對自身的宗教身分有明確認同，而多數普通信眾則更多是根據需求同時運用不同傳統的宗教資源。參見 Vincent Goossaert and David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China*, p. 22。亦有學者研究指出晚清近代以來華北鄉村的制度性佛教日趨式微，並與其他民間信仰逐漸融合，影響力有限。參見 Thomas D. DuBois, *The Sacred Village: Social Change and Religious Life in Rural North China*, pp. 86-105。但是限於篇幅，本文不擬討論範圍擴大至泰縣地區的所有宗教團體，而是集中探討佛教寺廟和僧人在近代的轉變。原因有二：首先，在江浙地方，不論香客或居士如何信仰佛教，以及是否參拜信仰地方上其他類型的廟宇；至少出家的僧人對於自身的宗教身分尚有較爲明確的界定，並

生了重要變化。在對於帝國晚期和近代佛教的綜合研究中，經常提到在佛法觀念上的轉變、[6]佛學思想上的改變[7]以及佛教實踐上的改革；[8]但是這種變化是如何具體在一座佛教寺廟或幾代僧人間發生的，依然缺少深入的認識。雖然政府的宗教政策及監管和宗教改革者這兩方都有重塑佛教的願望，但事實的情況是單只提出改革的設想和藍圖，並不會自動改變佛教界的狀況；具體的變化往往是在地方社會多方力量的共同作用下發生的，就像我們下面要討論的泰縣光孝寺培安和尚的個案一樣。

江蘇泰縣[9]的光孝寺，爲江淮古刹，是當地乃至整個蘇北地區著名的佛教恢宏寺廟。泰縣還有「名僧的搖籃」之美譽。1920 年代，培安和尚（1889-1932）一直是泰縣光孝寺的住持，並擔任泰縣佛教會的會長、江蘇省佛教會的執行委員。[10]1922 年時，近代著名的僧人常惺法師（1896-1939）受其記別，成爲培安和尚的「法子」。常惺雖已是培安的法子，但其長年奔波四處，講經弘法；至 1931 年，常惺接任光孝寺住持一職，成爲第十四代法系傳人，[11]是由於當年培安和尚被驅逐。次年 4 月，培安突然在泰縣的西山寺圓寂，[12]時年 43 歲。

且部份佛教徒在近代還有強烈的要求改革自身教團的呼聲。其次，就泰縣來說，雖有道院等團體的存在〔見王印佛，〈考察泰縣曲塘印象記〉，《教育與職業》，期 146（1933 年 7 月），頁 502-506〕，但佛教歷史悠久且依然在地方影響較大，這點也不同於一些佛寺蕭條的北方村落。制度性佛教的發展在近代華北和江浙地區有區域性差別，這一點杜博思（Thomas D. DuBois）已經有所關注。

6 可參見何建明，《佛法觀念的近代調適》（廣州：廣東人民出版社，1998）。

7 參見郭朋、廖自立、張新鷹，《中國近代佛學思想史稿》（成都：巴蜀書社，1989）；江燦騰，《中國近代佛教思想的諍辯與發展》（台北：南天書局，1998）；李向平，《救世與救心：中國近代佛教復興思潮研究》（上海：上海人民出版社，1993）；麻天祥，《晚清佛學與近代社會思潮》（開封：河南大學出版社，2005）；蔣海怒，《晚清政治與佛學》（上海：上海古籍出版社，2012）；Chan Sin-wai, *Buddhism in Late Ch'ing Political Thought* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1985)。

8 參見陳兵、鄧子美，《二十世紀中國佛教》（北京：民族出版社，2000）；以及鄧子美，《傳統佛教與中國近代化──百年文化衝撞與交流》（上海：華東師範大學出版社，1994）。

9 即今天的江蘇省泰州市。今天的泰州下轄興化、泰興、靖江三市及姜堰、高港、海陵三區。民國時期的泰縣大約相當於今日的姜堰、興化、江都、高港、海陵及海安的部份地區。

10 〈江蘇佛教代表大會記〉，《申報》，1929 年 8 月 11 日，第 14 版，本埠新聞。

11 范觀瀾，《泰州佛教》（南京：江蘇文藝出版社，2007），頁 86。

12 〈泰縣僧團培安已死〉，《現代佛教》，卷 5 期 4（1932 年 4 月 10 日），佛教要聞：江蘇，頁 359。

培安和尚是泰縣海陵地區農民家庭出身，幼年在家鄉的般若庵出家，得其師德基和尚賞識，後至句容寶華山受戒參學，直至被指派爲泰縣光孝寺住持。對於培安的早逝，相關文獻大多都沒有提供解釋，甚至不願多加著墨。南亭法師是培安和常惺後光孝寺的繼任住持，據其自傳回憶，培安是因官司纏身、遭受打擊而死。[13]《泰州佛教》一書中稱培安是「意想不到地在泰州西山白雲寺猝然寂滅」。[14]常惺住持光孝寺後，寺務和泰州佛教界都較爲發展，培安的歷史地位通常就用一句「承上啓下」一筆帶過。[15]如此簡略待之，培安和尚作爲一方首刹之主，在當時那個佛教和社會都面臨重大變革的年代，爲何又如何離奇死亡，似乎成了一個謎團。

以當時光孝寺住持的影響力，如果我們進一步挖掘一下各種當時的報紙、檔案材料，其實不難發現一些蛛絲馬跡來解開這個謎團。比如 1931 年出版的一期《現代僧伽》中就記載：

> 泰縣光孝寺住持培安，近因泰縣人民團體反對驅逐，認其有「毀損古跡」「私造秘室」「盜賣寺產」各罪，訴諸法院。月前已在上海將培安拘獲，現拘押泰縣縣政府并由省佛教會地方政府及地方人士組成清理委員會，清理培安十數年之賬目，聞不日將實行清理。[16]

當時的時事新聞中，還有不少關於培安因盜賣寺產等緣由而被通緝並被拘捕的消息。培安離奇死亡的時間在他被押解回泰縣後不久，可以推測，這與培安身陷的寺務官司有關。

本文利用民國報紙、佛教期刊、[17]政府公文及檔案、地方志與回憶錄等材

13 釋南亭，《南亭和尚自傳》（台北：華嚴蓮社，1994），頁 85。

14 范觀瀾，《泰州佛教》，頁 86。

15 范觀瀾，《泰州佛教》，頁 86。

16 〈泰縣光孝寺培安被拘後〉，《現代僧伽》，卷 4 期 2（1931 年 6 月 15 日），佛教要聞，頁 188。

17 本文所用到的佛教報紙、期刊資料，除《申報》外，均收錄於《民國佛教期刊文獻集成》及《民國佛教期刊文獻集成補編》中，在本文其餘腳註中不另註明。參見黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成》（北京：全國圖書館文獻縮印複製中心，2006）；黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成補編》（北京：全國圖書館文獻縮印複製中心，2007）。

料，試圖就民國泰縣光孝寺住持培安和尚被控告、拘捕，後又離奇死亡的事件作出較爲詳盡的一個考證。一方面釐清光孝寺這座蘇北重要廟宇的近代歷史和法脈傳承問題；同時，更著重關注這個個案所反映出來的寺廟田產問題、不同派別僧人的爭鬥問題、政府與僧人及地方鄉紳間利益關係之問題、出家人與居士關係之問題等一系列近代佛教史中的重要問題。亦即以近代一座地方傳統佛教寺廟的現代轉型爲背景，研究不同利益團體在其中的關聯和衝突，從而展示近代佛教、寺廟、僧人在社會發展中表現出的複雜面向。[18]同時，鑒於近代佛教發展明顯的地域性特徵，[19]採用個案研究的方法以求能更爲準確地描述其歷史。光孝寺位處的蘇北地區，居江蘇省四部份之一域，通過對這座大寺的研究，可進一步補充論證其佛教發展本身具有一定的特點。[20]

但是復原被淹沒的歷史實非易事。在寺廟方面和政府紀錄都付之闕如或語焉不詳的情況下，筆者只能試圖從當時的報章雜誌和時人的回憶文字中尋找線索，拼接出此案的歷史圖像。而這類史料往往存在各種問題，需要仔細作出判斷取捨。回憶文字的問題在於回憶者本身具有立場，例如南亭法師的自傳，雖大致客觀地描述了不少細節，但培安作爲其師公，自亦不可能達到完全客觀，字裡行間總有保留。[21]比如南亭的回憶中，就完全沒有培安在上海被捕的情

18　類似的由個案展示近代宗教面貌的研究，比較有代表性的可參考民國北京白雲觀安世霖慘案的研究，詳見 Vincent Goossaert, *The Taoists of Peking, 1800-1949: A Social History of Urban Clerics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2007), pp. 177-181；付海晏，〈安世霖的悲劇：1946 年北京白雲觀火燒住持案研究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 62（2008 年 12 月），頁 43-90。其他地區和寺廟的個案研究也不斷出現，參考付海晏，〈革命、法律與廟產——民國北平鐵山寺案研究〉，《歷史研究》，2009 年第 3 期，頁 105-120；丁希宇，〈教派與權爭：靜安寺住持傳繼糾紛（1922-1923）〉，《世界宗教研究》，2012 年第 4 期，頁 55-63；袁泉，〈政府、民間、寺僧之間的博弈——以民國宜都寫經寺廟產糾紛案（1930-1948）爲例〉（武漢：華中師範大學碩士論文，2011）；梁勇，〈清末「廟產興學」與鄉村權勢的轉移——以巴縣爲中心〉，《社會學研究》，2008 年第 1 期，頁 102-119；徐躍，〈清末四川廟產興學及由此產生的僧俗糾紛〉，《近代史研究》，2008 年第 5 期，頁 73-88。

19　霍姆斯·維慈（Holmes Welch）著，王雷泉、包勝勇、林倩等譯，《中國佛教的復興》（上海：上海古籍出版社，2006），頁 168-169。

20　參見 Rebecca Allyn Nedostup, *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2009), pp. 118-124。

21　例如南亭在培安與文心交惡時（詳見下文），曾寫過批評培安的文字，後來在他的自傳中表示

節。此外回憶錄常有的問題是時隔多年，作者的記憶並不一定完全可靠。另一方面，報章雜誌具有時效性，對於事件發生的時間、細節等的描述都相對精確，但又往往隨記者的風格或立場而誇張或充滿感情色彩，例如大醒法師主編的《現代僧伽》就經常痛斥保守派僧人而強調佛教改革的必要性。而且各報導中對於光孝寺田產的規模以及培安盜賣寺產的價值，幾乎每篇文章的數字都有出入。

固然每種材料都可能不免有缺失、誤植、誇張或闡釋等種種成分，筆者在充分意識到材料此種的缺陷後，雖然多方搜羅各種來源的材料，但並不指望能復原出所謂眞實的歷史圖畫。相反，希望能夠充分理解各方站在各自立場做出的「不盡客觀」的不同敘述，以期解釋他們如何利用宗教政策和社會輿論為自身謀求利益，從而改變了一座佛寺乃至一地佛教在近代的發展模式。培安案件的細節對於研究固然重要，但更重要、也是筆者更想闡明的，正是多重敘事表面下政府、鄉紳、居士、僧人等不同階層的不同立場及其之間的複雜博弈關係，從而更深入審視近代宗教圖景變革的方式及各種力量在其中的作用。

一、近代以來的泰縣佛教及光孝寺

泰縣有著悠久的佛教發展歷史，唐代日本留學僧圓仁在其《入唐求法巡禮行記》也曾記載文宗開成三年（838）途經海陵地區時當地佛教寺廟的狀況。[22]宋時可謂當地佛教發展的興盛時期，寺廟林立，並獲得過皇家敕封。如徽宗時光孝寺稱天寧萬壽寺，曾獲賜田 5,000 畝。[23]元、明間有所沒落。

懊悔，我們很難保證這種懊悔之情不會滲透在其自傳的敘事中。見釋南亭，《南亭和尚自傳》，頁 85。

22 〔日〕圓仁著，顧承甫、何泉達點校，《入唐求法巡禮行記》（上海：上海古籍出版社，1986），卷 1，頁 1-54。

23 單毓元等纂修，《民國泰縣志稿》，收入《中國地方志集成．江蘇府縣志輯 68》（南京：江蘇古籍出版社據 1931 年纂修版之抄本影印，1991），卷 26，頁 674。

清代以來，泰縣主要有光孝寺、東山寺、西山寺、南山寺、北山寺、雨聲寺、覺正寺、永寧寺、淨因寺九大叢林，其中光孝寺、東山寺、南山寺及永寧寺屬律宗，其餘屬禪淨雙修。其中光孝寺、北山寺、雨聲寺、覺正寺與永寧寺屬於十方叢林，實行傳賢制，其他寺庵均爲子孫庵性質。[24]

清末民初以來，「泰縣農村，幾乎每一個村莊都有廟宇」，[25]而且佛教寺產富厚。《民國泰縣志稿》載：「邑田地二十分之產，僧得其一。僧徒之眾，廟產之富可知」。[26]根據國民政府行政院農村復興委員會 1930 年代的調查，泰縣寺觀所占土地超過 40,000 畝，不僅在蘇北地區最多，在整個江蘇省都是首屈一指的。[27]1951 年土地改革時，雖然寺觀的土地已經大打折扣，但仍有 1234.9 畝，占土地總面積的 6.92%，而其中多數爲佛教寺產。

除了占有大量土地外，近代泰縣還正處在唯慈（Holmes Welch）所說的江都、寶應、鹽城、如皋等縣「僧人的搖籃」區域。[28]根據江蘇省 1930 年對 61 縣佛教寺院人口的調查，蘇北地區爲 25,468 人，絕對人口超過江蘇西南地區、江南地區和淮北地區。[29]楊仁山居士在《江蘇名山方丈錄》中也說：「泰籍者占十之七八，僧徒之發達，蓋於斯爲甚」。[30]民國時期無論是駐錫於泰縣寺廟的僧人還是散布在江蘇其他區域的泰縣籍僧人，數量都是相當可觀的。

總體而言，晚清至民國初年的泰縣，佛教寺廟林立，地產富足，出家僧人也頗多；不少後來還成爲各寺住持，乃至一代高僧。民國元年，還成立了泰縣佛教會。儘管如此，在當時泰縣一般民眾眼中，佛教和僧人卻並不怎麼受到尊

---

24 關於晚清民國時期寺廟傳法傳位的方式和性質的問題，可參見 Holmes Welch, *The Practice of Chinese Buddhism: 1900-1950* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967)，中文節譯本見包可華、阿含譯，《近代中國的佛教制度》（台北：華宇出版社，1988）。

25 于凌波，《民國高僧傳續編》（台北：昭明出版社，2000），頁 28。

26 單毓元等纂修，《民國泰縣志稿》，收入《中國地方志集成．江蘇府縣志輯 68》，卷 26，頁 674。

27 行政院農村復興委員會編，《江蘇省農村調查》（上海：商務印書館，1935），頁 4-6。

28 Holmes Welch, *The Practice of Chinese Buddhism: 1900-1950*, pp. 6-7, 255-256.

29 趙如珩編，《江蘇省鑑》（上海：新中國建設學會，1935），第 1 章第 3 節人口，頁 29-34；第 8 章第 4 節風尚，頁 204-209。

30 楊仁山，《江蘇名山方丈錄》，轉引自范觀瀾，《泰州佛教》，頁 5。

重，縣裡有「向來鄙視僧眾輕蔑佛教的空氣」。[31]這種風氣一直要到 1924 年培安和常惺延請太虛大師來泰講經後，幾百民眾皈依，[32]並結成念佛社（泰縣居士林前身），才有所改變。

光孝寺是泰縣首剎，位於城中西橋西（今泰州五一路 88 號），東晉晉安帝義熙（405-419）年間覺禪建立。北宋崇寧二年（1103）徽宗賜名崇寧萬壽寺，政和元年（1111）重賜名天寧萬壽寺，並賜寺田 5,000 畝。南宋紹興八年（1138）高宗爲徽宗設道場，敕改名報恩光孝禪寺，紹興三十一年（1161）毀於戰火。慶元二年（1196）德范任住持，先建百尺鐘樓，再建最吉祥殿。又建高閣六楹，用寧宗在潛邸時書賜的「碧雲」二字作題額，同時建成方丈室、寮房、廚庫、水陸堂及左右廡廂。明崇禎四年（1631），方志應聘來寺，重修殿宇，此後光孝寺正殿最吉祥殿成爲祝禧道場，地方官朝賀、慶典均在此行禮。

清乾隆九年（1744），性慧自寶華山慧居寺分燈來寺任住持，光孝寺改屬律寺，稱光孝律寺；此後光孝寺的住持經常由寶華山僧人來擔任，培安和尚就是在光孝寺前任住持敏學之後，由寶華山隆昌寺[33]選來當方丈的。

經幾代努力，光孝寺至乾隆四十年（1775）前後又修成香雨樓、左右長廊、觀音殿、地藏殿、韋馱殿、天王殿、山門、方丈前後樓、齋堂、祖堂以及專供地方官祝禧用的廳事等。後又建千華戒壇，江蘇境內此種石戒壇僅寶華山隆昌寺、南京古林寺、揚州萬壽寺與泰州光孝寺各有一座。此時光孝寺規模極盛大，占地達四十多畝，僧人千人以上，成爲泰州九大叢林之首。[34]光緒二十三年

31 釋太虛，《太虛自傳》，收入《太虛大師全書》編委會編集，《太虛大師全書》（北京：宗教文化出版社、全國圖書館文獻縮微複製中心，2005），卷 31，頁 257。

32 太虛來泰縣講經後接受了幾百鄉紳、民眾皈依三寶，詳見〈泰縣佛化盛行之概況〉，《佛音》，卷 1 期 7（1929 年 9 月 4 日），「新聞」頁 6。皈依男女居士名錄可查閱〈江蘇泰縣光孝寺太虛法師講經會男居士皈依錄〉、〈女居士皈依錄〉，《海潮音》，卷 5 期 9（1924 年 10 月 18 日），「事紀」頁 11-15、15-22。

33 即慧居寺。明神宗曾賜名爲「護國聖化隆昌寺」。1702 年，清康熙皇帝登寶華山，御書「慧居寺」匾額賜寺，遂改稱「慧居寺」。1911 年後復改名「隆昌寺」。

34 關於清代光孝寺的修葺工程參見俞鐸，〈光孝寺僧田碑銘〉、張世駿，〈興修光孝寺碑記〉、團昇，〈重修光孝寺碑記〉，收入〔清〕鄭輔東修，〔清〕王貽牟纂，《續纂泰州志》，《中國地方志集成・江蘇府縣志輯 50》（南京：江蘇古籍出版社據 1924 年版之抄本影印，1991），

（1897），住持德厚自京師請來《龍藏》一部，藏香雨樓上，改樓名藏經樓。宣統元年（1909），法成、德厚、谷鳴修葺方丈室前後樓，前樓收藏光孝寺歷代相傳的《汝帖》，定名「傳汝」，後樓爲法成起居處，定名「小休」。

民國以來光孝寺規模雖不如前，寺僧約數十人，但寺廟擁有的田產依然驚人，前文提及宋時曾獲賜 5,000 畝，而此時社會中更是傳言光孝寺有 18,000 畝寺田，而培安和尚自稱有 7,000 畝。[35]也有報導稱培安享用 10,000 餘畝田產的[36]。筆者以爲 10,000 餘畝和 18,000 畝是不太可靠的數據，民國時期以寺田最多著稱的寺廟是常州天寧寺，當時擁有寺田約 8,000 畝。[37]光孝寺雖爲江北首刹，寺田豐饒，卻也不至於超出天寧寺 10,000 畝。7,000 畝可能是比較可信的說法。這是一個龐大的數字，據 1933 年的縣政調查，江蘇省 17 縣（全省共 61 縣）的寺廟擁有土地 261,704 畝，在當次調查中遠超其他各省。[38]而光孝寺以一縣一寺即占數千畝，可見其規模之大。

培安和尚住持光孝寺期間，兼任縣佛教會會長，同時還是江蘇省佛教會的執行委員。當時寺田尚豐，規模頗大，爲當地諸刹之首。寺院不靠法事、香火及遊客維持生活，[39]以田租爲主要經濟來源。這是當時泰縣佛教界和光孝寺的大致情況。

二、培安和尚案件的始末

1931 年的第一期《現代僧伽》雜誌上，署名「記者」的人發表了一篇名爲〈江蘇泰縣光孝寺住持僧與泰州佛教徒之惡鬬〉的文章，以頗爲激烈的語氣

頁 823-824、828-830。

35 〈江蘇泰縣光孝寺住持僧與泰縣佛教徒之惡鬬〉，《現代僧伽》，卷 4 期 1（1931 年 4 月 10 日），社評，頁 5-6。

36 〈泰縣僧團培安已死〉，《現代佛教》，卷 5 期 4，佛教要聞：江蘇，頁 359。

37 關於民國時期天寧寺的田產規模和收益來源，詳見唯慈（Holmes Welch）著，包可華、阿含譯，《近代中國的佛教制度》上冊，第八章第九節「天寧寺」，頁 324-333。

38 參見內政部年鑑編纂委員會編，《內政年鑑．禮俗篇》（上海：商務印書館，1936），頁 256-257。

39 釋南亭，《南亭和尚自傳》，頁 85。

歷數了光孝寺住持培安和尚的幾大罪狀，並提到當時培安已經官司纏身。[40]此文提及的培安的罪狀主要有：把持泰縣佛教會，作風專斷獨裁；因利益衝突陷害北山寺住持文心和尚；拒絕居士林成員參與佛教會事務並誣告其爲共產黨機關；大肆盜賣光孝寺田產，中飽私囊；屢次賄賂各級官員以此陷害異己並逃脫法律制裁。

1932 年的《現代佛教》雜誌刊出一則要聞，稱培安「日前死於泰縣之西山寺，社會人士及關心佛教者，無不稱快」。[41]爲何一寺之主、一地佛教之領袖，會成爲報端雜誌攻擊的對象，最後「非正常」地突然圓寂，還成爲大快人心的事？

根據筆者對當時報紙雜誌、檔案文獻及後人回憶錄等材料的搜集分析，培安之死的大概原委如下：培安任光孝寺住持期間，兼任泰縣佛教會會長，其時泰縣佛教會址卻因歷史沿革一直設在文心法師住持的泰縣北山寺。此地佛寺僧人眾多，佛教會的日常公務頗爲繁瑣，有資料顯示是因爲「會員出入，蹤跡雜遝」而導致矛盾。實則每日各地僧眾往來，不僅影響北山寺僧人修行，而且每日的食宿招待也花費頗多。[42]因此北山寺住持文心和尚同培安商量，既然光孝寺爲首刹，且培安爲佛教會主席，可否將佛教會移至光孝寺辦公，此建議遭到培安拒絕；二人就此結下嫌隙。《現代僧伽》上曾記述，後來因文心在一次會議上一言頂撞，培安賄賂了縣政府下的一個科長，未按正常法律程序就拘押了文心數天。[43]

培安與當地鄉紳居士的關係也很緊張，1929 年時，泰縣佛教會理事任期屆滿，當時的部份鄉紳希望按照中國佛教會例，以居士身分加入改選後的縣佛教會。於是派人送信函至北山寺佛教會處說明此意。文心將信函托人轉交培安，據南亭和尚回憶，當時培安一看即「擲之於地」，[44]未予理會。文心得知

[40] 〈江蘇泰縣光孝寺住持僧與泰縣佛教徒之惡鬭〉，《現代僧伽》，卷 4 期 1，社評，頁 5-6。
[41] 〈泰縣僧團培安已死〉，《現代佛教》，卷 5 期 4，佛教要聞：江蘇，頁 359。
[42] 釋南亭，《南亭和尚自傳》，頁 84。
[43] 〈江蘇泰縣光孝寺住持僧與泰縣佛教徒之惡鬭〉，《現代僧伽》，卷 4 期 1，社評，頁 5-6。
[44] 釋南亭，《南亭和尚自傳》，頁 84。

後又將培安的狂妄之舉轉達居士，導致僧俗之間矛盾激化。後來佛教會開會時，居士們前去阻止，培安依舊不同意居士入會，據說還運動了省政府民政廳的某科長，誣告居士林是共產黨機關，使其險被查封。[45]

居士們自然不會善罷甘休，開始用各種理由指控培安的罪狀。其中一項是指控培安拆除了光孝寺旁的彌陀庵，因爲彌陀庵是載於縣志的，所以培安就有了拆除古跡的罪；[46]另有指責培安侵呑盜賣寺田，導致寺產虧空十數萬的；[47]亦有認爲培安私築密室等等。[48]江蘇省民政廳核查後立案追查，培安即離開了光孝寺，至於其之後的行蹤，以現有資料看，其被捕前一度在上海躲避。培安在滬期間還委託當時上海著名的何世楨、何世枚律師聲明其被泰縣覬覦廟產不得者誣告的情形。[49]後經泰縣縣長通告民政廳，稱培安躲在上海戈登路玉佛寺，懇請緝拿。民政廳視察查復後，於 2 月 28 日發出訓令緝捕培安。[50]據《申報》記載，1931 年 4 月上海市公安局接密報後先往玉佛寺，捉捕未果，後在上海新閘路辛家花園清涼寺下院將培安和尚拘獲。當地佛教徒聞訊後紛紛向公安局長提出保釋，局長因「事關省令通緝案犯，案情必重，未予照准」。[51]

隨後培安被轉移至泰縣拘押。期間江蘇省佛教會會同泰縣政府及當地鄉紳一致推選常惺法師爲光孝寺繼任住持，常惺住持後即與省佛教會和縣政府的代表在方丈室後設一清理處，於 1931 年 7 月開始一同清理光孝寺的財產。與光孝寺有債務關係者可憑約據在兩週之內到寺內登記審查。[52]然而據《行政院公

---

45 〈江蘇泰縣光孝寺住持僧與泰縣佛教徒之惡鬭〉，《現代僧伽》，卷 4 期 1，社評，頁 5-6。

46 釋南亭，《南亭和尚自傳》，頁 85。

47 幾乎所有的報導都稱培安盜賣寺產，至於盜賣的數量則不同材料所述相去甚遠，從幾萬到一、二十萬不等。

48 〈泰縣光孝寺培安被拘後〉，《現代僧伽》，卷 4 期 2，佛教要聞，頁 188。

49 〈何世楨何世枚律師代表泰縣光孝寺住持培安緊要聲明〉，《申報》，1931 年 2 月 8 日，第 5 版。

50 〈廳令緝拿不法僧人培安（並諮上海市政府飭屬查緝）〉，《江蘇省政府公報》（鎮江），期 691（1931 年 3 月 16 日），頁 21。

51 〈盜賣廟產之泰興和尚在滬被拘〉，《申報》，1931 年 4 月 18 日，第 15 版。

52 釋宏模、王國謀、陳執殳、釋常惺，〈泰縣光孝寺清理廟產〉，《威音》，期 32（1931 年 8 月 15 日），「新聞」國內之部，滬報啓事（民國 20 年 7 月 22 日），頁 6。

報》1931 年 7 月 21 的批令記載，培安當時不服縣政府對於寺產之處分，指陳其中黑幕，曾向內政部、省政府提起申訴。[53]內政部認爲其越級申訴不便指示，應直接向省民政廳訴願。[54]之後培安又於 1931 年 10 月被省民政廳准予暫行保釋，並「依法得停止執行」廟產清理。其中因何緣故不得而知，據《現代僧伽》記者的描述，乃培安畏罪故動用財力活動的結果。[55]

培安雖得保釋出獄，但因民政廳發過驅逐令，不得再回光孝寺，便在泰縣西山寺休養，期間常惺法師仍經常前往西山寺看望培安，並未有材料記載期間培安患有大病，然而不到一年他卻突然圓寂於西山寺，死因疑點重重。[56]之後常惺請求取消驅逐令，將棺柩迎回光孝寺，發喪開悼。[57]培安和尚從任光孝寺住持到圓寂於西山寺的情形大致如上。

當然，考察培安和尚如何從一地佛教領袖而被驅逐，以至最後悲慘逝於他寺的故事，固然可以更清楚地釐清一位比較重要的僧人、一座重要的寺廟乃至一個縣城的部份佛教歷史，但史實的考證還不是本文的主要目的。培安和尚案件的複雜性，從多個面向展示了在近代社會和佛教都面臨劇變的情境中，一座大寺中的僧人的遭遇，也展示了光孝寺由培安到常惺的住持過程中，如何由一座最傳統的地方佛寺漸漸走向革新的近代佛寺。

53　〈第二〇九號批令〉，《行政院公報》，期 274（1931 年 7 月 29 日），頁 34。

54　〈公牘：公函：內政部公函：函行政院祕書處：奉發泰縣光孝寺住持培安呈泰縣政府非法處分寺廟產業一案擬請批飭遵向民政廳提起訴愿請查照轉陳由〉，《內政公報》，卷 4 期 15（1931 年 7 月），頁 24-25。

55　〈江蘇省民政廳發令停止清理泰縣光孝寺財產及准予保釋培安的失當〉，《現代僧伽》，卷 4 期 3（1931 年 10 月 15 日），頁 194-195。

56　關於培安突然圓寂的疑點，就筆者所見資料，或者付之闕如，或者語焉不詳。筆者曾訪問過泰州光孝寺現任住持法空法師，據稱培安和尚其時在西山寺，因敵對的鄉紳不滿當局對其之判決，而下毒加害；但其亦無法提供確切的文字材料。泰州地區佛教研究專家范觀瀾先生亦曾提示筆者，培安暴斃爲居士所害一事，也爲在世的親身經歷者口述認可。就當時居士鄉紳與培安的矛盾，以及培安被捕卻又成功獲得保釋的情況看，被鄉紳加害的說法有一定可能性，但在發現確鑿證據前，也只能作爲本文的大膽推測。唯一較爲確定的是，培安和尚並非正常死亡。

57　釋南亭，《南亭和尚自傳》，頁 86。

三、培安之後的光孝寺

培安和尚離開之後，光孝寺的寺務由新任住持常惺法師接任，南亭和尚被聘爲副寺協助寺務。

常惺法師是近代佛教史上著名的僧人，其對近代的僧教育做出的貢獻可謂僅次於太虛大師。常惺早年多方參學，佛學造詣深厚，印順法師曾說：「在當時的青年學僧心目中，常惺法師是一位被尊崇的大德」。[58]

在受培安記別到正式擔任光孝寺住持之期間，常惺曾在閩南佛學院、北平柏林教理院講學，在雲南、上海、華北等地弘法。成爲光孝寺住持後，還兼任北平萬壽寺、廈門南普陀寺的住持。後又出任中國佛教會秘書長一職。[59]常惺法師的佛學造詣、佛教理念和弘法實踐與培安很不相同。

1931 年，常惺正式就任光孝寺住持。此時的光孝寺負債累累、人財兩缺，「賴惺師慘澹經營，終於次第清償」。[60]籌錢還款的方式，一是募化，比如向朱子橋將軍募集過一千元；另一是經佛教會和縣政府同意後變賣部份寺田。[61]

常惺住持光孝寺後，首先掌握教育，培養人才，恢復了一度停辦的覺海學院，易名爲光孝佛學研究社。常惺擔任社長，得一、南亭分任教務和寺務，雪煩、圓湛、林子青居士等任佛學教師，學者徐克明和大學教授景昌極任文學與哲學講座。入學僧青年，多屬蘇北各縣。1933 年放戒後改成泰州佛教小學，圓湛任教。[62]學生中有震環、唯華、楚光、成一、妙然、了中等，十多年中造就了一批僧才。常惺之後的光孝寺亦隨此軌道發展。教育方面繼續進行，如沛霖法師住持期間繼續發展佛學社「不遺餘力」、「成績至爲優異」。[63]同時，

58 釋印順，《平凡的一生》（北京：中華書局，2009），頁 10。
59 林子青，〈懷常惺法師——爲紀念常惺法師示寂五十周年而作〉，《法音》，1988 年第 9 期，頁 25-32。
60 于凌波，《中國近現代佛教人物志》（北京：宗教文化出版社，1995），頁 212。
61 南亭回憶常惺曾變賣良田五百畝，還去五、六萬欠債。見釋南亭，《南亭和尚自傳》，頁 88。
62 江蘇省地方志編纂委員會編，《江蘇省志．宗教志》（南京：江蘇古籍出版社，2001），頁 65。
63 〈沛霖和尚接住泰縣光孝寺致力發展寺務〉，《正信》，卷 13 期 11（1948 年 1 月 31 日），頁

常惺的辦學還帶動了整個泰縣的僧教育，至 1947 年，縣內淨因寺、北山寺等相繼開辦學校，風氣頗盛。[64]

光孝寺同時還積極興辦慈善事業。1931 年夏季，正巧蘇北發生百年未遇的大水災，災民遍地；常惺在光孝寺成立了災民收容所，配合縣政府救濟受災百姓。水災使得光孝寺的田產亦受影響，加之原本就負債，常惺法師就募款賑災。收容所辦了兩月有餘，救濟了千百災民，不僅獲得縣長褒獎，也廣受百姓稱讚。[65]

光孝佛學研究社還積極參與社會運動。1932 年研究社全體學僧加入抗日遊行，「本佛教救世教理，散發宣傳品，打破泰縣僧界從來未有之應世運動，各界極爲稱讚云」。[66]1937 年中日戰爭全面爆發前夕，泰縣的「僧眾救護訓練班」還曾在光孝寺舉行了開學和畢業典禮。[67]培安時期的光孝寺，是一座自給自足但卻鮮涉世事、相對封閉的傳統佛寺；常惺住持以後的光孝寺一改風格，轉變爲一間積極興辦教育、慈善，主動參與社會活動、關心社會時事的現代寺廟。[68]

在處理與居士的關係上，常惺法師亦比培安來得圓融高明。他親自下鄉登記會員，容納地方知名之士爲教會委員，以融洽地方輿情。[69]1936 年秋，常惺在南普陀寺住持任滿後回到泰縣，應泰縣居士林之請，宣講《維摩詰經》。[70]

12。

64 〈泰縣僧教育年來尚稱盛旺〉，《覺群週報》，卷 2 期 32、33 合刊（1947 年 2 月 24 日），一週佛教：泰縣，頁 7。

65 參見釋南亭，《南亭和尚自傳》，頁 86。林子青，〈懷常惺法師——爲紀念常惺法師示寂五十周年而作〉，頁 28。

66 〈泰縣光孝研究社加入社會運動〉，《現代佛教》，卷 5 期 1（1932 年 1 月），佛教要聞：江蘇，頁 89。

67 〈僧眾救護訓練班開訓並補行開學典禮的公函〉、〈第一期訓練期滿舉行畢業典禮的公函〉，泰州市檔案館藏，《國民黨泰縣縣黨部檔案》，檔號 111-1-24-1、111-1-24-3。

68 當然，在抗日戰爭期間僧人積極參與救護等工作並非罕見，戰爭使得太虛等僧人提倡的佛教改革更易被接受。關於抗日戰爭中的佛教狀況，詳見學愚，《佛教、暴力與民族主義：抗日戰爭時期的中國佛教》（香港：香港中文大學出版社，2011）。

69 南亭，〈常惺法師在泰縣〉，《學僧天地》，卷 1 期 2（1948 年 2 月 1 日），頁 4-5。

70 林子青，〈懷常惺法師——爲紀念常惺法師示寂五十周年而作〉，頁 29-30。南亭，〈常惺法師在泰縣〉，《學僧天地》，卷 1 期 2，頁 4-5。

這彷佛是當年太虛來泰縣講經的再現，可見常惺經過數年經營，已經彌合了光孝寺及縣佛教會與鄉紳居士間的裂痕。

培安和尚住持光孝寺時期，常惺法師雖然以「法子」身分力邀太虛法師講經、建立教育機構等，但大多收效甚微或半途而廢。常惺正式住持光孝寺後，其一系列的舉措就進行得很順利，並且獲得各界的擁護。從太虛等主張革新的僧人來說，培安是「以當寺職、充院主了之」的「舊僧」，[71]又掌握大量廟產，很容易成爲各界人士的「眼中釘」。這類僧人的退出，似乎順應了那個時代的要求。

培安和尚的圓寂，不僅是其個人生命的結束，也標誌著一座寺廟的發展方向乃至於一個地區的佛教風氣變化的開始。從中我們可以更清楚地看到，所謂近代佛教的變革，在一個地方社會是如何在各種力量交織中具體展開的。

四、案件的啟發

僧人雖有戒律和國法雙重約束，但實際捲入司法案件者不在少數。[72]民國時期各種相關案件亦不少見，僅培安一案同時，同縣即有毗盧庵的僧靖華奸殺尼能寬母女三人一案。[73]當然，從觀察近代佛教變革的角度看，培安和尚的案件無疑更具探討價値，其中至少有以下幾個方面値得進一步討究。

（一）廟產問題

對培安的指控，盜賣廟產是主要的一點，那麼培安任住持十餘年內，光孝寺經濟狀況究竟如何？培安是否侵吞了廟產？還是他人妄自猜測或鄉紳惡意誣告？培安住持光孝寺期間，寺田多達幾千畝，在江北首屈一指，上文已有交

71 太虛講，福善記，〈新與融貫──太虛大師在世界佛學苑研究院講〉，《海潮音》，卷 18 期 9（1937 年 9 月 15 日），頁 10-17。

72 柳立言，《宋代的宗教、身分與司法》（北京：中華書局，2012），頁 1-2。

73 〈令緝泰縣慘殺尼僧案兇犯〉，《江蘇省政府公報》（鎮江），期 621（1930 年 12 月 17 日），頁 60-61。

代。而泰縣的土地也屬豐沃，鎮江金山的江天寺在泰縣擁有田產 1,400 畝，是其近 5,000 畝土地中最爲肥美的部份；[74]光孝寺的土地分布在周邊兩縣 36 鄉鎮，良田也頗多。根據唯慈對於 1930、1940 年代江蘇省金山、棲霞、天寧諸寺廟收入來源的細緻分析，我們也可大致推斷光孝寺的收入支出。[75]我們假設寺田如培安所說爲 7,000 畝，每畝所收田租約爲八斗至一石，荒年減半。每年需要扣除部份田租用作日常開銷、辦學開支、[76]少量慈善活動及僧人的消耗，[77]因此，豐年大致能盈餘田租近 5,000 石。南亭回憶說過，1932 年「雨水調勻，春秋兩季，皆是大熟」，光孝寺「收了三千幾百石的稻子」，其中還不算春季的小麥。[78]可見以上的估算是基本準確的。一般收穫的以稻米爲主，兼有大麥、小麥及其他作物，以當時的售價計算，[79]5,000 石糧食可換得兩萬多圓，這與時人「光孝寺每年田產出息多至二三萬圓」[80]的說法也基本吻合。

可是培安主持期間，人們發現光孝寺以千畝田產養數十僧人，居然不僅沒有盈餘，反而虧欠數萬圓；所以才有種種言論，稱培安住持十餘年間，盜賣寺產，至少侵吞一、二十萬。事實上，寺廟的田產問題歷來相當複雜，有學者研究指出，晚清以來由於城鎮商品經濟的興起，地主階層在國家和佃戶之間的地位大受削弱；同時地少人多的壓力愈來愈大，導致傳統寺院經濟的基礎遭到破

74 唯慈（Holmes Welch）著，包可華、阿含譯，《近代中國的佛教制度》，上冊，頁 307。

75 唯慈（Holmes Welch）著，包可華、阿含譯，《近代中國的佛教制度》，下冊，附錄九「土地收益之計算」，頁 321-325。

76 光孝寺於 1924 年創辦覺海學院，學制三年，每期招收青年僧人三、四十人，後一度停辦。可參見培安，〈上教育廳呈文〉和教育廳的批復，《海潮音》，卷 4 期 12（1924 年 1 月 25 日），「事紀」頁 15；培安，〈江蘇覺海學院緣起〉，《海潮音》，卷 4 期 12，「雜文」頁 1。

77 〈江蘇省民政廳發令停止清理泰縣光孝寺財產及准予保釋培安的失當〉，《現代僧伽》，卷 4 期 3，頁 194-195。據此文稱，當時光孝寺常住僧人不過二、三十。假設一人一天消耗一斤稻米，全年全寺消耗不過 10,950 斤，即百石左右，比起巨額的田租收入幾乎可以忽略。

78 釋南亭，《南亭和尚自傳》，頁 88。

79 稻米、大麥大約四圓一石，小麥大約七圓一石。此處爲估算，實際價格各地不同，情況十分複雜，參見唯慈（Holmes Welch）著，包可華、阿含譯，《近代中國的佛教制度》，下冊，頁 323、327。

80 〈江蘇省民政廳發令停止清理泰縣光孝寺財產及准予保釋培安的失當〉，《現代僧伽》，卷 4 期 3，頁 194-195。

壞，這是中國社會自身積累的問題，對於近代佛教發展影響重大。[81]因此近代即使在一些擁有大量寺田的寺廟，仍然時常遭遇收不上田租的窘境。[82]這種情況在泰縣光孝寺並不是太明顯，豐年一年幾千石的田租足以應付各種開支。但是也並非全無經濟上的壓力，遇上災年，就必須部份或者全部免除佃農的租金，還要賠上田賦。[83]而佃農上繳完田租後，往往生活窘迫，[84]因此抗租、奪佃的隱憂亦時時存在。到 1938 年時，智光甚至認爲寺院將來不可能依靠地產維持生存，因而在泰縣辦了「工讀中心」，組織光孝寺僧人織布勞作。[85]光孝寺的地產分布在附近兩縣 36 鄉鎮，平時的管理、收租工作頗爲繁雜；而如何既能保證寺院收入，又不至於過分壓榨佃戶而招致反抗，也是非常講究的一項寺務。所以，培安固然有侵吞寺產的可能，但是如果不能很好經營分散各處的田產以及處理與佃戶的關係，收不上田租，甚至寺田被強行侵占，或者需要變賣田產都是極有可能發生的事情。

光孝寺的巨額財產究竟如何損失的，因爲沒有更爲確鑿的材料，例如財產清理報告等，我們無法進一步探究。可以確定的情形是，到了 1930 年代初，光孝寺的經濟狀況很差，根據南亭的回憶是「一貧如洗，連零用錢都接不上索」。[86]然而光孝寺的寺產並不是一夜暴富得來，也絕非一朝虧空殆盡，培安若眞是每年盜賣一、二萬元寺產，何以十餘年後才被人控訴以至驅逐？這就牽扯到廟產問題在當時的敏感性。

81 見張雪松，《法雨靈岩——中國佛教現代化歷史進程中的印光法師研究》（台北：法鼓文化，2011），頁 105-131。

82 收租困難的案例很多，可參見釋煮雲，《金山活佛》（台北：今日佛教雜誌社，1959），頁 11。釋眞華，《參學瑣談》（台北：天華出版事業股份有限公司，1984），頁 135。

83 釋南亭，《南亭和尚自傳》，頁 100。

84 釋南亭，《南亭和尚自傳》，頁 89-90。

85 Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968), p. 266.

86 釋南亭，《南亭和尚自傳》，頁 83。

培安和尚案發生之時，正是廟產興學風波[87]和破除迷信運動[88]興起的時期；社會各方覬覦各大寺廟的財產已久，1927 年全國教育會議上中央大學部爽秋就有廟產興學的具體議案，1930 年又籌組廟產興學促進委員會並發表《宣言》，[89]造成各地多處廟產被侵奪，若非佛教界極力抗爭，恐已成爲國家認可之政策。[90]不過毀廟興學既非自邰氏始，政府未通過其提案，也不意味著地方上沒有侵奪廟產的情況。光孝寺坐擁幾千畝田產，難免也引來各方垂涎，根據培安和尚自己的說法，泰縣當地屢有覬覦廟產不得而控訴誣告之事。[91]太虛也曾提及，光孝寺因爲寺產富足，「歷年常爲訟累，同縣紳學界亦多與爲難。」[92]到底是培安侵吞了寺產，還是外人覬覦寺產，雙方各執一詞。

在政府對於廟產的處理上，光孝寺採用的是「提租谷、款項」而非「提產、提佃」的方式。[93]民國初年起，泰縣當地寺院就必須每年上繳一種「教育捐」，在流年不利時往往造成小寺院的負擔。[94]政府同時還向寺廟徵收「經懺捐」以充辦學經費等，雖然受僧人反對，但政府決意並不做取消。[95]不過，這些捐稅對於光孝寺來說並不造成太大壓力，而且寺方具有自主興學的資本，比起當時

87 1928 至 1931 年間中國經歷了前兩次的廟產興學風潮，詳見陳金龍，《南京國民政府時期的政教關係：以佛教爲中心的考察》（北京：中國社會科學出版社，2011），頁 81-96。

88 國民政府與迷信破除運動的研究，可參見三谷孝，〈南京政権と「迷信打破運動」（1928-1929）〉，《歷史學研究》（東京），號 455（1978 年 4 月），頁 1-14；大平浩史，〈南京国民政府成立期の「廟產興學運動」と仏教界——寺廟産・僧侶の「有用」性をめぐって〉，《立命館言語文化研究》，卷 13 號 4（2002 年 2 月），頁 21-38。另有研究以此運動爲背景，對國民黨勢力重鎮南京及廣州地區的近代宗教作了個案考察，參見 Rebecca Allyn Nedostup, *Superstitious Regimes*；Poon, Shuk-Wah, *Negotiating Religion in Modern China: State and Common People in Guangzhou, 1900-1937* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2011)。

89 〈中華民國廟產興學促進會宣言〉，《觀宗弘法社刊》，期 18（1931 年 2 月），頁 55-58。

90 佛教界對此宣言多有駁斥，如圓瑛，〈廟產興學促進會主張廟產興學之理由五種逐一駁斥如下〉，《觀宗弘法社刊》，期 18（1931 年 2 月），頁 59-61；許止淨，〈廟產興學促進會宣言駁議〉，《觀宗弘法社刊》，期 18，頁 73-81。

91 〈何世楨何世枚律師代表泰縣光孝寺住持培安緊要聲明〉，《申報》，1931 年 2 月 8 日，第 5 版。

92 釋太虛，《太虛自傳》，頁 257。

93 關於興學的不同方式，參見徐躍，〈清末四川廟產興學及由此產生的僧俗糾紛〉，《近代史研究》，2008 年第 5 期，頁 102-119。

94 〈請裁撤泰縣教育廟捐：呈財政部〉，《中國佛教會報》，期 70、71、72 合刊（1935 年 7 月），「護持廟產」頁 3-5。

95 〈泰縣經懺捐不准取消〉，《江蘇省政府公報》（鎮江），期 151（1929 年 6 月），頁 10。

江蘇其他地區因廟產興學造成的毀學事件，[96]或是部份淮北地區激烈的政教衝突而言，[97]光孝寺並沒有給予覬覦廟產者太多機會。1920、30 年代，各寺廟為防止被徵用作為學校，常常主動興辦自己的學校；[98]為了遵照政府頒發的各種要求寺廟興辦公益慈善事業的條例，也都普遍量力而為做些慈善義舉。[99]光孝寺在培安住持時期，上文已提及，也曾創立一覺海學院，設普通、專修二科，培養僧才，[100]但是問題依舊存在。

首先是光孝寺與當地其他寺廟之間寺產上的分配不均。光孝寺作為當地最為富有的寺院，培安又把持佛教會，然而據稱在遇到「捐事」時，「亦由光孝寺向諸山指派，該寺不但無分，並且有中飽嫌疑」。[101]前述北山寺文心和尚不願泰縣佛教會會址設在其寺中，也是出於經費之考慮。

其次，光孝寺所辦學院可能是培安「鑒於近來僧伽興學之必要」而建，[102]眞正主事的也是常惺法師，而且數年後即告停辦。原因據南亭回憶說是培安反對常惺辦學。太虛回憶培安認為可以苟安，就停辦了學院。可見培安辦學更多是為了應付時局。在廟產興學的風潮中，像光孝寺這樣「有屋千間，有田千頃」者，尤易被視為「妨害農工階級之自由發展」的「大地主大資本家」，[103]從而成為侵奪的首要目標。然而既然寺方辦了學，政府通常也沒有理由再徵用寺廟

---

96 參見王樹槐，《中國現代化的區域研究：江蘇省，1860-1916》（台北：中央研究院近代史研究所，1984），頁 208-215。

97 Rebecca Allyn Nedostup, *Superstitious Regimes*, pp. 175-187.

98 從二十世紀初起，隨著廟產興學運動的開展，各地寺廟即開始試圖自辦學校以抵制衝擊。如 1904 年湖南長沙開福寺創立湖南僧學堂，同年敬安亦在杭州辦僧學堂。後來各地的僧教育會與佛學院普遍興起，如南京僧師範學堂、武昌佛學院、閩南佛學院等。

99 關於政府要求寺廟興辦慈善事業的規定，在《寺廟管理條例》（1929）、《監督寺廟條例》（1929）、《寺廟興辦公益慈善事業實施辦法》（1932）、《佛教寺廟興辦慈善公益事業規則》（1935）等法規中，都有提及或專門論述。

100 培安，〈上教育廳呈文〉、〈江蘇覺海學院緣起〉，《海潮音》，卷 4 期 12，「事紀」頁 15、「雜文」頁 1。科目設置乃按照 1921 年頒布之《修正管理寺廟條例》第一章第六條，詳見中國第二歷史檔案館編，《中華民國史檔案資料匯編》（南京：江蘇古籍出版社，1991），第三輯（文化），頁 699-702。

101 〈江蘇泰縣光孝寺住持僧與泰縣佛教徒之惡鬬〉，《現代僧伽》，卷 4 期 1，頁 5-6。

102 〈泰縣佛化彙誌〉，《佛化週刊》，期 79（1928 年 11 月），頁 2-3。

103 〈中華民國廟產興學促進會宣言〉，《觀宗弘法社刊》，期 18（1931 年 2 月），頁 55-58。

空間辦學。但是興辦一所半途而廢的學校，相對於寺裡的大量田產，顯然不能令當時各界滿意。

培安雖與各方有利益衝突，不過訴諸司法時往往找不到他確切的罪證，於是常常以一些捏造的罪名控告，[104]加上培安動用與官方的關係，最後經常不了了之。因此只有控訴住持盜賣寺產才有可能動搖培安；或從寺產的重新分配中分一杯羹。根據 1929 年頒布的《監督寺廟條例》，住持若在寺產處理上出現問題，是依例可以將其逐出寺院並追究責任的。[105]當時不少寺廟就是因爲住持逃離或被逐後被認定爲荒廢之寺廟，而被地方政府或團體接收的。[106]因此不論是對培安不滿的當地僧人、居士，還是覬覦寺產的鄉紳，都將盜賣寺產作爲控告的主要罪名。後來培安在泰縣被保釋後，仍有輿論不滿江蘇省民政廳的決定，希望按照《監督寺廟條例》嚴辦。[107]

雖然我們認爲私吞公產、管理不善、時代背景下緊張的租佃關係等都可能是培安主持期間導致光孝寺財產損失的重要原因，然而不論原因爲何，地方士紳、居士歷次告發均未撼動培安住持和佛教會長的地位。而寺產流失問題一旦與 1930 年代的廟產興學紛爭和反迷信運動的白熱化結合，僧人和寺廟往往更容易受到衝擊。泰縣不滿培安的種種，依據政府頒發的法令，終於將培安逼出了光孝寺，並鋃鐺入獄。接下來縣政府介入調查清理光孝寺的廟產也就理所當然了。

---

104 參見〈江蘇泰縣光孝寺住持僧與泰縣佛教徒之惡鬭〉，《現代僧伽》，卷 4 期 1，頁 5-6。以及釋南亭，《南亭和尚自傳》，頁 85。

105 《監督寺廟條例》於 1929 年 10 月頒布施行，第七條規定：住持於宣揚教義，修持戒律及其他正當開支外，不得動用寺廟財產之收入。第八條規定：寺廟之不動產及法物，非經所屬教會之決議，並呈經該管官署許可，不得處分或變更。第十一條規定：違反第七條、第八條之規定者，得逐出寺廟，或送法院究辦。詳見中國第二歷史檔案館編，《中華民國史檔案資料匯編》（南京：江蘇古籍出版社，1994），第五輯第一編文化（二），頁 1028-1029。

106 稍前的《寺廟管理條例》規定寺廟僧道違反清規、黨治及妨害善良風俗者，得由核准後廢止或解散。而寺廟廢止或解散時，應將所有財產移歸該管市縣政府或地方公共團體保管。《監督寺廟條例》則規定荒廢之寺廟，由地方自治團體管理之。詳見中國第二歷史檔案館編，《中華民國史檔案資料匯編》，第五輯第一編文化（二），頁 1017-1019、1028-1029。

107 〈江蘇省民政廳發令停止清理泰縣光孝寺財產及准予保釋培安的失當〉，《現代僧伽》，卷 4 期 3，頁 194-195。

（二）地方鄉紳居士與僧人間的矛盾

民國時期的佛教是所謂的「居士佛教」興盛的時期，或者說「居士佛教」是近代佛教存在的顯著標誌。[108]居士及其組織的興盛，積極促進了佛教界的學術、慈善、文化、出版印刷[109]等現代活動，甚至被認爲在某些都市地區促進了獨特的「公民文化」（civic culture）之形成。[110]儘管如此，近代居士尤其是菁英居士的興起過程中也挑戰了僧人的宗教權威，[111]以歐陽竟無爲代表的知識菁英階層的佛教居士對於出家人的態度就是有名的一例。[112]僧人和居士間的矛盾，在培安和尚的案例中表現得尤爲明顯。與歐陽竟無等批評佛教界、提倡居士佛學的姿態有所不同的是，泰縣的居士，尤其是地方上有權有勢的鄉紳們與以培安爲首的僧人間的矛盾，主要在於地方資源和利益的爭奪。

---

108 見陳榮捷著，廖世德譯，《現代中國的宗教趨勢》（台北：文殊出版社，1988），頁 111-113。潘桂明，《中國居士佛教史》（北京：中國社會科學出版社，2000），頁 836。以及麻天祥，《晚清佛學與近代社會思潮》，頁 118。

109 關於居士的學術研究參見 Eyal Aviv, "Differentiating the Pearl from the Fish Eye: OuyangJingwu (1871-1943) and the Revival of Scholastic Buddhism," (Ph.D. dissertation, Harvard University, 2008)；陳繼東，《清末仏教の研究——楊文會を中心として》（東京：山喜房佛書林，2003）。居士的慈善社會事業參見康豹，〈一個著名上海商人與慈善家的宗教生活——王一亭〉，收入巫仁恕、林美莉、康豹編，《從城市看中國的現代性》（台北：中央研究院近代史研究所，2010），頁 275-296。關於居士參與的文化活動參見 Francessa Tarocco, *The Cultural Practices of Modern Chinese Buddhism: Attuning the Dharma* (London: Routledge, 2007)；關於居士在佛經印刷出版等事業中的活動參見 Gregory Adam Scott, "Conversion by the Book: Buddhist Print Culture in Early Republican China," (Ph.D. dissertation, Columbia University, 2013)，以及 Jan Kiely, "Spreading the Dharma with the Mechanized Press: New Buddhist Print Cultures in the Modern Chinese Print Revolution, 1866-1949," in Christopher Reed and Cynthia Brokaw, eds., *From Woodblocks to the Internet: Chinese Publishing and Print Culture in Transition, 1800-2008* (Leiden, E. J. Brill, 2010) , pp. 185-210.

110 參見 James Brooks Jessup, "The Householder Elite: Buddhist Activism in Shanghai, 1920-1956," (Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley, 2010).

111 Eyal Aviv, "Ambitions and Negotiations: The Growing Role of Laity in Twentieth-century Chinese Buddhism", *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, vol. 1 (Oct. 2011), pp. 39-59.

112 關於以楊文會和歐陽竟無爲代表的衹園精舍及支那內學院居士團體與僧人間的矛盾，可參見潘桂明，《中國居士佛教史》，頁 850-852；釋東初，《中國佛教近代史》（台北：中國佛教文化館，1974），頁 662-663。

泰縣在 1924 年 8 月太虛大師前往講解《維摩詰經》之前並沒有居士組織，而且並不太看得起佛教和僧人，太虛講經後方「使泰縣縉紳名流一改其對佛教的觀感」。[113]泰縣佛教寺廟廟產富足，尤以光孝寺為甚，太虛提到此寺「歷年常為訟累」。培安自己也曾提到，地方鄉紳因為「覬覦廟產敲詐不遂」而動用過各種方式試圖聯合縣政府控告培安。[114]

另一方面，培安對於鄉紳的態度也不友善。上文提到，培安曾對於鄉紳要求以居士身分參與佛教會的要求置之不理。要求加入佛教會未被培安接受後，1929 年 10 月 8 日泰縣佛教會召開全縣佛教徒代表大會，居士林成員前往阻止，朦呈泰縣縣政府並利用公安警兵摧毀解散，以致流會。至此居士林與以培安為首的佛教會的矛盾達到高潮。後泰縣佛教會將此事呈報中國佛教會以及江蘇省佛教會，認為各縣情形不同，若一地向無居士或即使有但事實上具有不能合組之勢，則可只由出家二眾選舉。後經省佛教會調查批令，認為泰縣居士林吳誠慧及念佛社盧誠德既已提出參加申請，則縣佛教會應當接納居士林和念佛社各一代表參選。並囑咐縣佛教會此後應與本地居士和衷共濟，不得再發生爭執。[115]

那麼居士們都是什麼身分，又為何對參與佛教活動如此熱衷？根據太虛自傳回憶泰縣講經之事，「開講那一天，除僧尼女信徒三四百人外，紳學界凝神靜聽者亦百人以上。既看講義，並聽口說，遂由瞭解而起信。二、三日後，皆輾轉歡喜稱歎」。[116]這些鄉紳很多之後成了居士林的主要成員，太虛說：「講十餘日將畢，紳學界二三十人，請受三皈。為首的盧敬侯等嚴選資格，對於未足『與紳士之列』的，皆擯不令同受皈依。我為他們結一念佛社，並禮培安為

113 于凌波，《民國高僧傳續編》，頁 105。
114 詳見〈何世楨何世枚律師代表泰縣光孝寺住持培安緊要聲明〉，《申報》，1931 年 2 月 8 日，第 5 版。
115 見潤禪、法正，〈江蘇泰縣佛教會呈報訂期召開代表大會選舉改組等情文〉，《中國佛教會月刊》，期 5、6 合刊（1929 年 12 月），「呈文」頁 10。
116 釋太虛，《太虛自傳》，頁 257。

領導師，領導念佛，即爲後來泰縣佛教居士林的前身」。[117]盧敬侯等嚴選皈依資格，其實是將念佛社成員之身分作了限制。1927 年 3 月泰縣居士林正式成立，[118]根據《泰縣佛教居士林章程》，雖在家二眾能發無上菩提心、與本林宗旨相符、經二位以上林友介紹的都能夠進入居士林，但一次獨捐林費二百圓以上方可爲永久林友，且設十一位執行委員執行林內一切事務，雖由全體林友選出，但實均係當地有名望之鄉紳。[119]

這些作爲當地鄉紳甚至政府官員的居士，往往掌握著當地的知識資源和經濟資源。如據南亭回憶，培安不太接見紳士，他聽別人猜測原因是「培安讀書少，怕跟有學問的人接談，而露了馬腳」。[120]又如長期擔任泰縣居士林負責人的孫竹銘，雖未參加科舉，但念過多年私塾。祖上是鹽商，後開設錢莊、蠟燭坊、錫箔莊等。另外，居士林骨幹之一的楊浣石，亦是受過良好教育，擔任過政府公職，工詩詞、善書畫、精篆刻的地方菁英。筆者曾檢視當年皈依太虛的當地居士名錄，[121]發現其中在泰縣接辦《海潮音》的錢慰貞（即錢誠善）是著名學者錢存訓之父，吳越錢氏海陵支派是書香世家。[122]而帶領居士大鬧佛教會的吳寶森（即吳誠慧）也是泰縣國學研究社的評議員。另如黃樂亭則是當地綢布業商業同業公會的「常務理事」，「天寶昌」商號的經理。[123]可見居士林中骨幹成員多是紳商，非富即貴。

需要指出的是，培安所說意圖侵奪光孝寺產的鄉紳，與後來感受到太虛大師的「卡里斯瑪」（charisma）[124]而紛紛皈依成爲居士的鄉紳，並不一定是同

[117] 釋太虛，《太虛自傳》，頁 257。

[118] 塵空，〈民國佛教年紀〉，收入張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊 86：民國佛教篇》（台北：大乘文化出版社，1980），頁 191。

[119] 詳見〈泰縣佛教居士林章程〉，《佛化週刊》，期 136（1929 年 12 月），頁 1-3。

[120] 釋南亭，《南亭和尚自傳》，頁 84。這固然是種揣測，但亦可見鄉紳往往是讀書人居多。

[121] 〈江蘇泰縣光孝寺太虛法師講經會男居士皈依錄〉，《海潮音》，卷 5 期 9，「事紀」頁 11-15。

[122] 錢存訓，《留美雜憶》（台北：傳記文學出版社股份有限公司，2007），頁 3-4、116-117。

[123] 〈泰縣縣商會會員名冊〉，泰州市檔案館藏，《泰縣縣商會、軍民合作總站全宗匯集》，檔號 133-1-47-1。

[124] 關於中國宗教中「卡里斯瑪」的定義、種類等問題，可參見 *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 12:2 (2008)的專輯討論，尤其是 Vincent Goossaert, “Mapping Charisma

一群體。但我們亦不敢肯定，所有的鄉紳之皈依皆是出於幾日內聽講佛經信服佛教的精義。他們雖然已經成爲佛教居士，但寺廟在地方占有的土地、財產等社會資源對他們卻依然很有吸引力。[125]同時，積極投資佛寺的慈善、文化等地方性事業，擔任寺廟與佃戶矛盾的調解和仲裁者等，[126]亦是可以積累威信、聲譽等「象徵性資本」（symbolic capital）的重要機會，以此可以在經濟投資之外進一步標明地方菁英的身分和正當性。[127]而且，作爲一個參與者而非旁觀者，亦是對於傳統上理解的「積累功德」十分有益的。[128]

近代以來，地方紳商在其所處的生活區域內扮演愈來愈重要的作用，佛教發展也深受這個階層的影響。在傳統的寺院經濟基礎受到自身積弊和政治力量的威脅後，近代佛教得益於許多政界、商界居士的大力贊助，這成爲近代佛教經濟「新的增長點」。[129]從另一面說，士紳或富商也透過這個契機，期望通過對佛教寺院的各種形式的資助，進而參與其中，從而提升、穩固其在地方社會作爲菁英的影響力。[130]光孝寺在擁有大量田產時或許不太需要鄉紳富商的捐贈，但是後者卻需要介入佛教事務從而進一步標明自身的菁英地位。培安與鄉紳的不和阻止了這種企圖，從而成爲矛盾的焦點。常惺住持寺務後，一方面樂意接受鄉紳居士對佛教事務的參與；另一方面寺廟經濟狀況堪憂，也必須倚賴

---

among Chinese Religious Specialists", *Nova Religio*, 12:2, pp. 12-28。

125 居士試圖控制當地佛教資源的案例，在當時泰縣附近的寶應縣就有一例：據稱當地居士把持了佛教會，在一次講經法會上要求聽講者自備飯食，引起不滿，後查講經實爲斂財，會中募得錢米均被居士私吞。見〈寶應縣佛教會爲居士把持〉，《現代僧伽》，卷 4 期 3，頁 261-262。

126 鄉紳時常作爲佃戶和寺院之間關於地租等經濟問題的調解者，參見安徽的案例，Johannes Prip-Moller, *Chinese Buddhist Monasteries: Their Plan and its Function as a Setting for Buddhist Monastic Life* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1967), pp. 121-122。

127 關於「象徵性資本」的理論，參見 Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), pp. 171-173；卜正民（Timothy Brook）在對晚明士紳的研究中已經有所運用，見卜正民著，張華譯，《爲權力祈禱——佛教與晚明中國士紳社會的形成》（南京：江蘇人民出版社，2005），頁 17-18。

128 Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, p. 73.

129 參見張雪松，《法雨靈岩——中國佛教現代化歷史進程中的印光法師研究》，頁 131-139。

130 關於士紳爲何捐贈寺院的問題，卜正民有較詳細的分析。雖然時代和社會背景不同，但其中部份的理由依然可以應用在近代社會的鄉紳與佛教關係中。詳見卜正民著，張華譯，《爲權力祈禱——佛教與晚明中國士紳社會的形成》，頁 184-224。

地方士紳。[131]居士們得以順利參與寺院、佛教會的經濟、慈善、文化等事務後，與僧人間的矛盾就相對緩和。但是這種緩和也並非毫無代價，近代寺院往往在經濟及其他各方面進一步喪失自主權。從這個意義上來說，太虛來泰縣的意義，與其說是通過講經說法勸解調和了僧人和鄉紳的矛盾，不如說是太虛承認鄉紳的地位並認可居士們對佛教事務的參與，才暫時平息兩者間的矛盾。太虛走後培安繼續一意孤行，必定使矛盾再次激化。

當然，一部份鄉紳成了居士，但還有更多鄉紳沒有成爲居士，但也覬覦寺廟在地方上的各種資源。如培安被告後，即有泰縣民眾向省政府提議將光孝寺辦理工廠、救濟貧民，省府認爲不符《監督寺廟條例》而拒絕。[132]因此，在考察地方士紳對於近代佛教的影響時，有時會發現鄉紳藉助廟產興學或是迷信打破運動等風潮攻擊佛寺，有時又會發現部份鄉紳以居士的身分資助並要求參與當地的佛教實踐。表面看似矛盾，但根據卜正民（Timothy Brook）對帝國時期地方士紳的研究，他們無論是支持佛教還是反對佛教，都有一維持強化其在地方上權力的目的。[133]這在近代亦然，如此就可以理解不同鄉紳的不同態度，而已經成爲居士的鄉紳爲何還要反對同是佛門中人的住持，也就不難推想了。

泰縣居士與培安等僧人的矛盾，是導致後來培安被指控、驅逐乃至死亡的核心因素之一。在泰縣的個案中，居士和僧人間的爭辯根本不在佛理的闡釋、制度的改革或是佛教的發展途徑，更多的成分是地方鄉紳爲了在地的聲譽、財產、領導權或是更好積累功德，而希望直接參與寺廟事務。地方菁英轉變身分

[131] 如 1931 年水災時常惺曾向朱子橋將軍募款方能救災。另外一例是，著名的《海潮音》雜誌辦到第 9 卷第 8 期時，因人才和資金困難已無力再辦，只好宣布停刊。泰縣居士林的錢誠善接手編輯，王誠普發行，編輯部遷往泰縣三年，期間多賴當地居士出資維持。詳見釋太虛，《太虛自傳》，頁 280；及黃夏年，〈中國佛教界出版時間最長的刊物——《海潮音》〉，收入杭州佛學院編，《吳越佛教》（北京：宗教文化出版社，2007），卷 2，頁 293-302。

[132] 〈本府批示一束：第三〇三號（二月十三日）：批泰縣公民崔昌霖等：呈爲光孝寺住持培安，不守清規，請派員澈查，並將該寺餘屋辦理工廠，救濟貧民由〉，《江蘇省政府公報》（鎮江），期 675（1931 年 2 月），頁 27。

[133] 參見卜正民著，張華譯，《爲權力祈禱——佛教與晚明中國士紳社會的形成》及 Timothy Brook, “The Politics of Religion: Late-imperial Origins of the Regulatory State,” in Yoshiko Ashiwa and David L. Wank eds., *Making Religion, Making the State*, pp. 22-42。

加入居士團體，力圖通過參與地方佛教事務從而鞏固自身在地方的權威，甚至以居士身分窺伺寺產，這讓我們進一步看清在官員——菁英——神職人員構成的「寺院與權力的三角網絡」[134]中地方菁英的重要力量，並從新的角度思考鄉紳居士團體在推動地方佛教發展中的作用方式。

（三）政府與地方佛教間的關係問題

從現有資料看，光孝寺自清代以來就與地方政府間保持著較好的互動，寺內還專設了供地方官祝禧慶典用的廳堂。培安個人同地方政府乃至省政府的部份官員之間有較密切的聯繫，這些都是作爲一地首刹必須重視的「關係」。光孝寺在各地廟產興學風潮大行其道時，雖然亦需承擔一些政府捐稅，但總體來說並未與政府或國民黨部發生重大衝突。近代一個具有「政治覺悟」的住持往往能夠在嚴峻的環境下保護甚至繁榮一座寺院。[135]在處理地方上的訴訟時，縣政府經常態度曖昧，雖未明確保護光孝寺，但亦未給培安和寺方嚴重的打壓。

因此雖然鄉紳居士們可借助其菁英身分使地方政府對寺廟、僧人施壓，但據〈江蘇泰縣光孝寺主持僧與泰縣佛教徒之惡鬪〉、〈江蘇省民政廳發令停止清理泰縣光孝寺財產及准予保釋培安的失當〉等文的報導，培安也曾屢次利用其在縣政府、省民政廳的人脈關係或者金錢賄賂等方式，來整治其敵手或逃脫制裁。當然，賄賂官員的確鑿證據不太可能從政府檔案或其他權威材料中證實，但是與地方政府乃至中央高層保持良好關係的僧人或寺廟，在近代並不少見。[136]我們可以想像，培安作爲泰縣地區的一個僧人，或許無法依靠出眾的個人魅力及廣泛的人際網絡，通過政府最高層保護其一方寺廟；但如果他願意花

---

134 見康豹（Paul R. Katz），〈中國帝制晚期以降寺廟儀式在地方社會的功能〉，收入林富士編，《中國史新論——宗教史分冊》（台北：中央研究院、聯經出版社，2010），頁 375-376。

135 參見廣州六榕寺鐵禪法師的案例，Poon Shuk-Wah, *Negotiating Religion in Modern China*, pp. 132-135。

136 如太虛大師即與蔣介石有多次直接交往，參見侯坤宏，〈1930 年代的佛教與政治：太虛法師和蔣介石〉，《四川師範大學學報》，2006 年第 5 期，頁 126-132。寺廟方面如首都南京棲霞寺與棲霞鄉村師範學校的衝突中，戴季陶、林森等高層官員在保護寺廟方面作用很大。參見釋東初，《中國佛教近代史》（台北：中國佛教文化館，1974），上冊，頁 467-468。

錢「運動」，對於富甲一方的光孝寺來說亦非難事。中國傳統社會中這種人情或金錢的交易，往往使得包括佛教法令在內的中央政令無法在地方切實施行。

在寺廟的命運與政治緊密相連的 1930、1940 年代，我們一般理解政府和官員的角色在於控制、監督侵奪寺廟財產和僧人，但也不可忽視寺廟、僧人的能動性以及他們對於政治力量的主動運用。這種情況從政治中心的城市南京、廣州等到相對偏遠的縣城泰縣都是如此。

在關係良好時，培安固然可以藉助官方的力量打壓異己，一旦發生不可調和的矛盾，政府力量亦可變成打擊培安的力量。地方政府和官員的力量對於一個寺廟的發展來說是一柄危險的雙刃劍。近代以來，光孝寺丈室西邊原先有幾十間平房，叫做彌陀庵。此地距縣政府不遠，歷任縣長交卸之時，新任縣長都會小住彌陀庵，省去了差旅、飯食、茶水費用，很是方便。光孝寺的住持也願意招待，倘有所求，一封書信送至縣長手裡，便可解決。後據南亭回憶，培安嫌麻煩拆了此庵，招致一「破壞古跡」的罪名。[137]中國佛教講求「不依國主，則法事難立」，[138]保持和地方權威的良好關係，是很多寺廟求之不得的事，光孝寺歷代作爲地方大寺，亦與地方政府的護持分不開。南亭所說拆除彌陀庵是「嫌麻煩」，恐怕也不是如此簡單，更有可能是培安後來在利益上與縣政府發生了較大衝突，[139]而鄉紳又借助其力量從中挑撥。後來培安在上海的下落也是泰縣縣長向民政廳通告的。

在中央政府沒有完善的宗教法規頒行前，地方廟宇的發展端賴與地方政府之間的良好互動；而國民政府雖陸續頒布了如《管理寺廟條例》、《寺廟管理條例》、《監督寺廟條例》、《佛教寺廟興辦公益慈善事業規則》等針對佛、道教的政策及法規後，寺廟和僧人的生存和發展依舊無法完全依賴法律。中央

137 釋南亭，《南亭和尚自傳》，頁 85。

138 〔梁〕釋慧皎，《高僧傳》，收入《大正新修大藏經．史傳部》（台北：新文豐出版有限公司，1983），冊 50，卷 5，頁 352。

139 官員進駐佛寺並「揩油」，經常給寺方造成經濟壓力，處置不當亦容易產生矛盾。這似乎是一個歷史悠久的問題，晚明佛教危機中就曾出現。參見江燦騰，〈晚明佛教叢林衰微原因析論〉，收入氏著，《中國近代佛教思想的諍辯與發展》，頁 106。

的一紙政令並不是死板的條款，而是地方政府和地方寺廟可以用來相互協商、談判以獲取自身利益的砝碼。地方政府對於地方佛教的影響往往大於中央政府。中央明令禁止的行爲在地方政府的縱容下可以繼續存在，而中央要求實行的宗教政策卻又往往得不到有效執行，實行的力度如何取決於地方的利益。當國民政府沒有足夠的力量和經驗來處理政教問題，而經常導致界定不清、解釋不明、朝令夕改時，[140]地方政府尤可依照自身的利益和好惡來影響一座寺廟的命運。當地方政府和寺廟的衝突不可調和時，僧人只得嘗試尋求更高行政級別的支持，以期度過難關，培安越過縣政府，甚至省政府、民政廳而向內政部的申訴就是例子。[141]

宗教法律上的「灰色地帶」（gray zone）[142]給政府和佛寺雙方衝突時提供了拉鋸和協商的空間。但是，近代佛教的寺院和僧人在與中央政府、地方政府、地方鄉紳甚至佃農租戶的關係中，都處在比較弱勢的地位，要想在這多重複雜的利益關係網絡中生存發展，對於政府或者個別要員的依仗，以及尋求法律上的「例外」都不是可靠的保障。

最後我們亦需注意，雖然中央政府和地方政府時常因爲地方權力的爭奪而意見不合，因此中央對於佛教的政策也未必總能在地方社會依法實施，但並非意味中央政府的國家力量對於地方佛教發展沒有影響力。首先是民國以來政府對於「宗教」概念的重新理解，並以此劃分合法的「宗教」與非法的「迷信」，並頒布法令推動此種分離。[143]其次，政府宗教法令或許無法有效規範地方的宗教實踐，但在培安的案例中因爲依靠政府法令的效力和輿論導向，使得光孝寺發展方向獲得了實際的改變。

---

140 關於國民政府時期與佛教相關的宗教法規的頒布、施行和解釋，參見陳金龍，《南京國民政府時期的政教關係：以佛教爲中心的考察》，頁 49-77、281-321。

141 〈公牘：公函：內政部公函：函行政院祕書處：奉發泰縣光孝寺住持培安呈泰縣政府非法處分寺廟產業一案擬請批飭遵向民政廳提起訴愿請查照轉陳由〉，《內政公報》，卷 4 期 15，頁 24-25。

142 Rebecca Allyn Nedostup, *Superstitious Regimes*, pp. 148, 288-291.

143 關於民國尤其是國民政府時期政府對於宗教和迷信問題的理解和處理方式，可參見 Rebecca Allyn Nedostup, *Superstitious Regimes,* pp. 27-66，及 Vincent Goossaert and David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China*, pp. 43-65。

（四）僧人團體之間的衝突及聯合

佛教講求僧團和合，破和合僧是五逆的大罪之一。然而實際的情況往往更爲現實，僧團達到一定規模後，往往因爲宗派、法脈、所屬廟宇以及對佛教發展所持理念不同等各種原因，而結成不同的派系；不同派系之間經常因爲各種利益關係而發生矛盾。

培安和尚的案件中，培安與北山寺文心和尚的矛盾是地方傳統僧人間的利益衝突。二人都曾在寶華山受戒參學，雖然後來一個成爲寶華山第一分燈的光孝律寺住持，一個承繼臨濟法脈住持規模僅次於光孝寺的北山開化禪寺，但二人起初並未交惡。文心自 1917 年住持北山寺時，寺內經濟狀況不佳，1921 年部份屋宇還曾被國民小學占用。而培安爲一方首剎之主，還將縣佛教會設址在北山寺，不肯遷出，影響到北山寺寺務開展；加上其態度傲慢，因而引起二人間矛盾。這基本上是地方佛教資源分配不均引發的爭端。

培安與常惺間的關係也很微妙。常惺是培安授記的法子，培安圓寂前常惺還時常前往西山寺探望，1931 年接任培安成爲光孝寺住持。按理說二人間關係親密，但是仔細閱讀史料的話，還是可以發現在不少事情上，培安和常惺的意見並不一致。上文說過的邀請太虛講經和成立覺海學院，雖然見諸報端的告示都是培安以光孝寺住持名義署名，但其時常惺已被授記並協助管理寺務。講經辦學的事務很可能是常惺在主辦，所以後來太虛和南亭的回憶中對於光孝寺的辦學事務都只說到常惺而未提及培安。[144]相反地，培安對於辦學教育這類事實無興趣，只是應付當時興學的風潮，[145]當成「救命環」，被多人批評爲「思

---

144 如太虛曾說：「十三年暑期，在廬山開畢了世界佛教聯合會的時候，距武昌佛學院的開學，猶有一個多月的空閒，已久允江蘇泰縣光孝寺預先邀請前往爲講維摩經。此時，常惺已嗣光孝寺住持培安的法，來廬山順便出席聯合會，實係迎接我去泰縣的專使。」見釋太虛，《太虛自傳》，頁 256。可見講經一事其實是常惺親近太虛而邀請成行的。至於辦學，南亭也說是「常惺法師又發動創辦覺海學院」。見釋南亭，《南亭和尚自傳》，頁 84。

145 在〈上教育廳呈文〉中，培安明確要求教育廳將新辦的覺海學院立案，並請求教育廳指示縣知事保護寺廟。見培安，〈上教育廳呈文〉，《海潮音》，卷 4 期 12，「事紀」頁 15。

想陳舊，計不及此」，錯失了在民國初年經濟寬裕時辦學的好條件。[146]後來覺海學院停辦，亦是培安的主意，[147]從太虛回憶此事的口氣來看，他對培安的短視是不滿的。培安和常惺之間很難說有明顯的矛盾，但二人一屬地方傳統的和尚，一爲跟隨太虛的新式僧人，在對於近代佛教應當如何發展的問題上，見解顯然是有不同的。這一點在常惺住持光孝寺後可以看得更爲明顯。

這裡僧人的「新」、「舊」之分，並無價值判斷，新式僧人的實踐不一定有利佛教的長遠發展，[148]舊式僧人的作風也並非一無可取之處。而且所謂的「保守」或「革命」亦無絕對標準，往往「保守」僧人有激進之時，[149]而「革命」僧人也有傳統之處。但從近代新出現的佛教現象來看，常惺接任光孝寺住持以後積極入世興辦慈善公益事業，雖然算不上是宗教界的新現象；但居士集團的深入參與、佛學院等佛教教育機構的確立，則無疑是培安時期沒有做到的。

另外值得一提的是，《申報》記載培安事發後曾逃匿在上海寺廟，爲何一泰縣僧人關鍵時刻會隱匿在上海呢？其實泰縣僧人與上海靜安寺、玉佛寺等重要寺廟的關係密切，[150]時至今日依然如此，這可能與泰州籍僧人眾多有關。1931年上海玉佛寺住持爲可成法師，可成於 1932 年病逝，其法嗣遠塵就是泰縣人。且泰縣名僧守培法師其時也與上海的玉佛寺等關係密切，經常前往講經說法。後來抓獲培安所在的辛家花園清涼寺，則是著名的官督商辦代表人物盛宣懷的產業，其妻捨園建廟，當時與玉佛寺齊名。盛氏亦是籌建玉佛寺的關鍵人物。[151]

146 滌煩，〈泰縣佛學研究社之過去與現在〉，《海潮音》，卷 16 期 5（1935 年 5 月 15 日），頁 77-82。

147 太虛說：「但培安認爲已可苟安，後對覺海學院竟不復辦。」見釋太虛，《太虛自傳》，頁 258。南亭說：學院「章程業已分發出去，但爲培安所反對。」見釋南亭，《南亭和尚自傳》，頁 84。

148 如 Holmes Welch 認爲近代佛教改革帶來的後果很可能是悲劇性的，見霍姆斯．維慈（Holmes Welch）著，王雷泉、包勝勇、林倩等譯，《中國佛教的復興》，頁 218-222。儘管 Don A. Pittman 不同意這種觀點，而對太虛的改革事業做出了更爲正面的評價，參見 Don A. Pittman, *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001)。

149 Vincent Goossaert and David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China*, pp. 82-83.

150 參見范觀瀾，〈上海玉佛寺歷代方丈與泰州〉、〈上海靜安寺與泰州光孝寺的淵源〉，收入氏著，《泰州佛教》，頁 260-266。

151 盛宣懷爲晚清洋務派官員，其家族與佛教關係密切。曾於光緒八年（1882）在上海張華濱建茅棚，供奉從緬甸迎奉回國暫時無法運往普陀山的玉佛，是爲玉佛寺前身。

因此我們可以推測，謠傳培安藏匿於玉佛寺並非空穴來風，最後在清涼寺被捕也在情理之中。

培安被逐後不能留在泰縣，而南京及周邊地區又是中央政府和省佛教會等所在的政治中心，亦不安全。上海的寺廟有眾多泰籍僧人把持，藏匿於此對培安來說是較好的選擇。培安被上海公安局拘捕後，「未幾佛教信徒已陸續問詢紛紛趕至，向陳局長要求保釋」。[152]可見在泰縣飽受排擠的培安在上海倒有不少僧眾保護。所以當時登在《申報》的律師聲明才會請求如要核查培安，也請泰縣縣政府及江蘇高等法院迴避。[153]這是典型的由僧人的籍貫、法脈等因素而聯結成的不同集團間的相互蔭庇。

有學者認爲近代宗派的門戶之見逐漸打破，各宗派總體走向融通、平等發展，[154]或許宗派確實不足以成爲引起佛教分裂和爭執的中心，[155]但是僧人和僧人之間經常會因爲經濟利益、法脈傳承、出生籍貫、私人交情、秉持理念等因素相互聯結或分派，因此釀成不少爭端。故亦有認爲近代佛教的山頭林立、各自爲政，不能形成一眞正有效團結的組織，是積弊之一，[156]也是致力於佛教改革人士想要改變的況狀。僧人在對應於地方菁英或者政府官員時或許是一個獨立的集團，但是就僧人集團本身來說，其內部從來不是完全統一的。這是我們在考察近代佛教史時，除了注意僧人與居士間、僧人與政府間的矛盾外，不應遺漏的一點。因爲不同派別的僧人，最終塑造了近代佛教不同地域的不同面貌以及整體佛教的不同走向。

152 〈盜賣廟產之泰興和尚在滬被捕〉，《申報》，1931 年 4 月 18 日，第 15 版。
153 〈何世楨何世枚律師代表泰縣光孝寺住持培安緊要聲明〉，《申報》，1931 年 2 月 8 日，第 5 版。
154 何建明，《佛法觀念的近代調適》，頁 37-38。
155 Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, p. 200.
156 陳兵、鄧子美，《二十世紀中國佛教》，頁 15-16。

結　語

民國初年到1930年代，江蘇泰縣光孝寺培安和尚，因為與地方鄉紳居士以及其他僧人之間的重重矛盾，以致在住持任上被控告、驅逐、拘捕，雖然後來得以保釋出獄退居泰縣西山寺，但不及一年就突然圓寂於彼寺。

研究培安和尚的個案，至少有幾點學術意義。首先，光孝寺作為江北的大寺，培安一案對其近代乃至當代的發展都有重要影響，且各方在處理「宗教問題」時的態度體現出一定的地域性特徵。比如政府、黨部與寺廟間雖不無利益爭奪，但總體處理較為平穩並未有暴力事件，而僧人之間、僧俗之間反而矛盾重重；這與北平、四川、廣州等地有所不同，[157]僅就江蘇而言，亦與江南、淮北或南京等地有異。而且培安雖未以高深的佛學造詣、修為聞名，但畢竟住持光孝寺十餘年，是一方佛教界的首領，同時還傳法給了著名的常惺法師。而住持的改換，亦非由僧人對光孝寺住持之位的爭奪直接導致，這也不同於其他一些僧人之間為爭奪住持權而發生的惡鬥。[158]因此，就光孝寺這座寺廟和培安這個僧人本身來說，都有一定的研究價值。

就筆者所看到的研究來說，此前並沒有對這方面作系統的論述。對於培安和尚的介紹，尤其是他在1930年前後官司纏身直至去世的時段，或許是出於避諱的原因，大都一筆帶過，不願多說。在筆者看來，培安和尚的案件是一位傳統的僧人，身處近代佛教與社會複雜網絡中，不願完全順應當時佛教內部大力改革之浪潮所造成的一個悲劇。培安的處事方式並不完美，但很多對他的指控也並不屬實，[159]不少居士鄉紳或是政府官員的做法亦稱不上光明正大。因此

---

157 國民黨部在北平鐵山寺廟產糾爭中的影響，學董在四川巴縣廟產興學中的地位，與政府積極合作的廣州六榕寺住持在反迷信浪潮中的作用等，都造成各地廟產問題及政教關係的不同形態，分別參見前述付海晏、梁勇、Poon Shuk-wah 的研究。

158 參見丁希宇，〈教派與權爭：靜安寺住持傳繼糾紛（1922-1923）〉，《世界宗教研究》，2012年第4期，頁55-63。

159 例如「私築密室」一項罪名，未見有具體證據。而像私通婦女、娶妻生子這類指責是被慣用來批評腐化僧人的。可參見 Rebecca Allyn Nedostup, *Superstitious Regimes*, pp. 128-130, 183。此類控

此案與其說是僧界不太願意提及的醜聞，不如說是從晚清到近代以來，中國佛教轉型過程中出現陣痛的一個表現。[160]所以釐清這段歷史，對於研究近代泰縣乃至江蘇地區的佛教史十分有助益。

從培安到常惺，從培安住持的光孝寺到常惺住持的光孝寺，可謂經歷了重要的一大轉變。培安和尚被寶華山指派爲光孝寺住持後，倚仗豐富廟產，把持一方佛教資源，雖不至於仗勢欺人，但是處事獨斷、性情傲慢，也不能與當地鄉紳居士和政府融洽相處。培安雖不至不解佛法，[161]但亦不見其精研教義。他住持下的光孝寺也很少參與各種社會事務，即使偶有興辦教育、慈善也是出於應付政府法令。從這個意義上說，我們認爲培安與近代佛教居士興起、僧教育盛行、慈善事業普遍、寺院積極入世等所謂「復興」的特徵格格不入。

常惺作爲太虛身邊的得力幹將，汲汲於世務，並關注、參與近代佛教的發展，住持光孝寺後，在寺廟經濟、教育、慈善以及與居士和政府的關係上都作了革新，數年之間使得光孝寺乃至整個泰縣佛教風氣爲之一變。

常惺是培安授記的「法子」，而最終的結局卻是「父親」悲劇的退出離世，「兒子」接手並重新改造寺廟。我們在此雖不武斷評價何種發展方式爲優，但從這一「父子」故事的隱喻中，卻也看到常惺此類的住持顯然比培安更能適應當時潮流的趨勢。培安和尚的死亡對光孝寺和整個泰縣佛教發展來說是一個標誌性的事件，培安這類舊式僧人受各方排擠而退出歷史舞臺，在近代是具有代表性的典型。類似的案例在當時並不少見，只是培安以死亡作爲結局是更爲極端的案例。[162]

---

160 訴很多時候無法證實，且僧人破壞清規在後來的《監督寺廟條例》中並不構成驅逐出寺的理由。柳立言指出宋代僧人犯罪中，很大程度上存在佛教外部各方力量構成的共業；培安一案亦不可完全看作是其個人自律的問題。參見柳立言，《宋代的宗教、身分與司法》，頁 78-88。

161 培安自幼聰穎刻苦，後又於寶華山參學，雖無傳世之作，但有一定的佛學修養。另培安署名的〈上教育廳呈文〉及〈江蘇覺海學院緣起〉兩文如果爲培安親自撰寫，那麼至少從文筆看其知識和佛學素養不在一般水準之下。

162 比如民國時期爲了便利僧人撰文交際而編寫的《佛教日用文件大全》中，即收錄一篇範文，名爲〈縣佛教會爲某某寺住持品行卑劣盜賣廟產聲明驅逐呈國佛教會及高級政府請准備案文〉，可見當時驅逐住持的事件較爲普遍，因此才專列範文一篇。見瞿勝東編，《佛教日用文件大全》（香港：香港佛學書局，1988），頁 65。

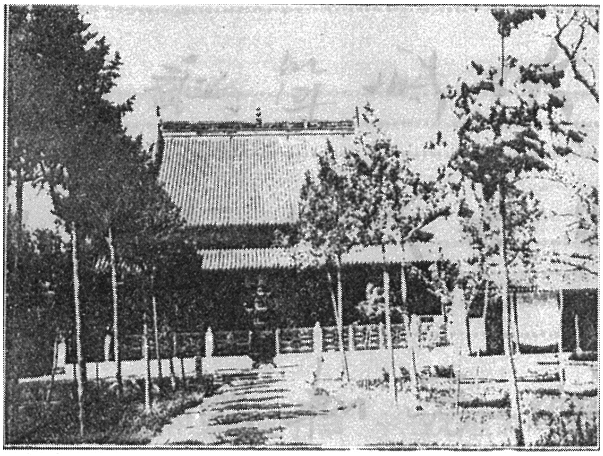
其次，寫作此文的目的亦並非將此案細節無一遺漏地查清楚，更重要的是發掘近代佛教史的複雜面向；並考察佛法觀念和發展理念的改變是如何具體影響乃至於轉變一座寺廟或一個地區的風氣。

培安此類僧人退出歷史舞臺的方式，或者說一座地方佛寺改變發展的方式，一如本文探討論述的，往往是多方力量複雜交錯下的結果。雖然近代宗教的變革包括佛教內部改革的聲音都很大，但一座地方的寺廟和僧人不太會因爲有人宣揚「教制」、「教產」等方面的改革，就一致同意並積極實踐之。同時，地方僧人之間，僧人和居士、鄉紳、政府之間的利益糾葛也非近代的新事物，只是在宗教發展的變革中利用了新的方式來博弈抗衡，從而在有意無意間促成了寺廟的轉型。

在光孝寺的案例中，培安把持了當地佛教資源自然不思改變，而其他寺廟的僧人和居士鄉紳則更多的是不滿培安個人，對於佛教的未來應當如何發展等問題不見得有深入之思考。只有革新派的僧人可能會將培安的做法與佛教的命運聯繫起來，但除了提供一些方便批評培安的報刊輿論，也未見有實際動作，甚至常惺本人在整個事件中都未見其有明確表態。最後，是那些僧人與僧人之間、鄉紳與寺院之間的傳統矛盾，因爲採用了輿論所流行的針對宗教政策的法規、對於佛教的全新理解等作爲鬥爭之策略，使得培安被逐，常惺等人從而開始掌控光孝寺和泰縣佛教的發展方向。然而常惺及其後的住持無論是否主張佛教的改革，除了要處理好與各方的關係，還都必須遵照或配合新的法規政策，以免再次落人口實。正是在這個意義上，如此一座傳統寺廟才得以持續向近代社會變革中要求和劃定的方向轉變。當然，必須承認這些新的鬥爭策略之所以在各種傳統的利益矛盾中被成功採用，說明近代以來人們對「宗教」、「佛教」等範疇的重新理解，以及政府對佛教的法律監管已經開始展現一定的影響力。

最後，近代佛教史中涉及廟產、住持資格等的司法案件不在少數，更多以寺廟和事件爲線索的深入研究，有助於在目前較爲宏偉的近代佛教史敘事中，凸顯地域的特徵，並更清晰地理解近代宗教的轉變過程。

附圖一　泰縣古剎光孝寺



泰縣古剎光孝寺

資料來源：《海潮音》，卷10期7，1929年8月24日。

附圖二　常惺法師像

常惺法師近影

資料來源：《佛教評論》，卷1期3，1931年7月。

附圖三　泰縣佛教居士林成立紀念攝影

泰縣佛教居士林成立紀念攝影

資料來源：《海潮音》，卷9期2，1928年3月11日。

附圖四　泰縣維摩法會皈依太虛法師弟子攝影

泰縣維摩法會皈依太虛法師弟子攝影

資料來源：《海潮音》，卷9期2，1928年3月11日。

徵引書目

一、政府公文、檔案

〈公牘：公函：內政部公函：函行政院祕書處：奉發泰縣光孝寺住持培安呈泰縣政府非法處分寺廟產業一案擬請批飭遵向民政廳提起訴愿請查照轉陳由〉，《內政公報》，卷 4 期 15，1931 年 7 月，頁 24-25。

〈令緝泰縣慘殺尼僧案兇犯〉，《江蘇省政府公報》（鎮江），期 621，1930 年 12 月 17 日，頁 60-61。

〈本府批示一束：第三〇三號（二月十三日）：批泰縣公民崔昌霖等：呈爲光孝寺住持培安，不守清規，請派員澈查，並將該寺餘屋辦理工廠，救濟貧民由〉，《江蘇省政府公報》（鎮江），期 675，1931 年 2 月 23 日，頁 27。

〈泰縣經懺捐不准取消〉，《江蘇省政府公報》（鎮江），期 151，1929 年 6 月 5 日，頁 10。

〈泰縣縣商會會員名冊〉，泰州市檔案館藏，《泰縣縣商會、軍民合作總站全宗匯集》，檔號 133-1-47-1。

〈第一期訓練期滿舉行畢業典禮的公函〉，泰州市檔案館藏，《國民黨泰縣縣黨部檔案》，檔號 111-1-24-3。

〈第二〇九號批令〉，《行政院公報》，期 274，1931 年 7 月 29 日，頁 34。

〈僧眾救護訓練班開訓並補行開學典禮的公函〉，泰州市檔案館藏，《國民黨泰縣縣黨部檔案》，檔號：111-1-24-1。

〈廳令緝拿不法僧人培安（並諮上海市政府飭屬查緝）〉，《江蘇省政府公報》（鎮江），期 691，1931 年 3 月 16 日，頁 21。

中國第二歷史檔案館編，《中華民國史檔案資料匯編》，第三輯（文化），南京：江蘇古籍出版社，1991。

中國第二歷史檔案館編，《中華民國史檔案資料匯編》，第五輯第一編文化（二），南京：江蘇古籍出版社，1994。

內政部年鑑編纂委員會編，《內政年鑑・禮俗篇》，上海：商務印書館，1936。

行政院農村復興委員會編，《江蘇省農村調查》，上海：商務印書館，1935。

趙如珩編，《江蘇省鑑》，上海：新中國建設學會，1935。

二、古籍、方志

〔日〕圓仁著，顧承甫、何泉達點校，《入唐求法巡禮行記》，卷 1，上海：上海古籍出版社，1986。

〔梁〕釋慧皎，《高僧傳》，收入《大正新修大藏經・史傳部》，冊 50，台北：新文豐出版有限公司，1983。

〔清〕鄭輔東修，〔清〕王貽牟纂，《續纂泰州志》，收入《中國地方志集成・江蘇府縣志輯 50》，南京：江蘇古籍出版社據 1924 年版之抄本影印，1991。
江蘇省地方志編纂委員會編，《江蘇省志・宗教志》，南京：江蘇古籍出版社，2001。
單毓元等纂修，《民國泰縣志稿》，收入《中國地方志集成・江蘇府縣志輯 68》，南京：江蘇古籍出版社據 1931 年版之抄本影印，1991。

三、報紙、期刊專文

〈女居士皈依錄〉，《海潮音》，卷 5 期 9，1924 年 10 月 18 日，「事紀」頁 15-22。收入《民國佛教期刊文獻集成》，冊 160。
〈中華民國廟產興學促進會宣言〉，《觀宗弘法社刊》，期 18，1931 年 2 月，頁 55-58。收入《民國佛教期刊文獻集成》，冊 144。
〈江蘇佛教代表大會記〉，《申報》，1929 年 8 月 11 日，第 14 版。
〈江蘇省民政廳發令停止清理泰縣光孝寺財產及准予保釋培安的失當〉，《現代僧伽》，卷 4 期 3，1931 年 10 月 15 日，頁 194-195。收入《民國佛教期刊文獻集成》，冊 67。
〈江蘇泰縣光孝寺太虛法師講經會男居士皈依錄〉，《海潮音》，卷 5 期 9，1924 年 10 月 18 日，「事紀」頁 11-15。收入《民國佛教期刊文獻集成》，冊 160。
〈江蘇泰縣光孝寺住持僧與泰縣佛教徒之惡鬪〉，《現代僧伽》，卷 4 期 1，1931 年 4 月 10 日，頁 5-6。收入《民國佛教期刊文獻集成》，冊 66。
〈寶應縣佛教會為居士把持〉，《現代僧伽》，卷 4 期 3，1931 年 10 月 15 日，頁 261-262。收入《民國佛教期刊文獻集成》，冊 67。
〈何世楨何世枚律師代表泰縣光孝寺住持培安緊要聲明〉，《申報》，1931 年 2 月 8 日，第 5 版。
〈沛霖和尚接住泰縣光孝寺致力發展寺務〉，《正信》，卷 13 期 11，1948 年 1 月 31 日，頁 12。收入《民國佛教期刊文獻集成補編》，冊 45。
〈泰縣光孝寺培安被拘後〉，《現代僧伽》，卷 4 期 2，1931 年 6 月 15 日，頁 188。收入《民國佛教期刊文獻集成》，冊 67。
〈泰縣光孝研究社加入社會運動〉，《現代佛教》，卷 5 期 1，1932 年 1 月，頁 89。收入《民國佛教期刊文獻集成》，冊 67。
〈泰縣佛化盛行之概況〉，《佛音》，卷 1 期 7，1929 年 9 月 4 日，「新聞」頁 6。收入《民國佛教期刊文獻集成》，冊 145。
〈泰縣佛化彙誌〉，《佛化週刊》，期 79，1928 年 11 月 18 日，頁 2-3。收入《民國佛教期刊文獻集成》，冊 18。
〈泰縣佛教居士林章程〉，《佛化週刊》，期 136，1929 年 12 月 22 日，頁 1-3。收入《民國佛教期刊文獻集成》，冊 18。
〈泰縣僧教育年來尚稱盛旺〉，《覺群週報》，卷 2 期 32、33 合刊，1947 年 2 月 24 日，頁 7。收入《民國佛教期刊文獻集成》，冊 101。

〈泰縣僧團培安已死〉，《現代佛教》，卷 5 期 4，1932 年 4 月 10 日，頁 359。收入《民國佛教期刊文獻集成》，冊 68。
〈盜賣廟產之泰興和尚在滬被拘〉，《申報》，1931 年 4 月 18 日，第 15 版。
〈請裁撤泰縣教育廟捐：呈財政部〉，《中國佛教會報》，期 70、71、72 合刊，1935 年 7 月，「護持廟產」頁 3-5。收入《民國佛教期刊文獻集成補編》，冊 45。
太　虛講，福善記，〈新與融貫——太虛大師在世界佛學苑研究院講〉，《海潮音》，卷 18 期 9，1937 年 9 月 15 日，頁 10-17。收入《民國佛教期刊文獻集成》，冊 197。
王印佛，〈考察泰縣曲塘印象記〉，《教育與職業》，期 146，1933 年 7 月，頁 502-506。
南　亭，〈常惺法師在泰縣〉，《學僧天地》，卷 1 期 2，1948 年 2 月 1 日，頁 4-5。收入《民國佛教期刊文獻集成》，冊 56。
培　安，〈上教育廳呈文〉，《海潮音》，卷 4 期 12，1924 年 1 月 25 日，「事紀」頁 15。收入《民國佛教期刊文獻集成》，冊 158。
培　安，〈江蘇覺海學院緣起〉，《海潮音》，卷 4 期 12，1924 年 1 月 25 日，「雜文」頁 1。收入《民國佛教期刊文獻集成》，冊 158。
許止淨，〈廟產興學促進會宣言駁議〉，《觀宗弘法社刊》，期 18，1931 年 2 月，頁 73-81。收入《民國佛教期刊文獻集成》，冊 144。
圓　瑛，〈廟產興學促進會主張廟產興學之理由五種逐一駁斥如下〉，《觀宗弘法社刊》，期 18，1931 年 2 月，頁 59-61。收入《民國佛教期刊文獻集成》，冊 144。
滌　煩，〈泰縣佛學研究社之過去與現在〉，《海潮音》，卷 16 期 5，1935 年 5 月 15 日，頁 77-82。收入《民國佛教期刊文獻集成》，冊 190。
潤禪、法正，〈江蘇泰縣佛教會呈報訂期召開代表大會選舉改組等情文〉，《中國佛教會月刊》，期 5、6 合刊，1929 年 12 月，「呈文」頁 10。收入《民國佛教期刊文獻集成》，冊 20。
釋宏模、王國謀、陳執殳、釋常惺，〈泰縣光孝寺清理廟產〉，《威音》，期 32，1931 年 8 月 15 日，「新聞」國內之部，滬報啓事（民國 20 年 7 月 22 日），頁 6。收入《民國佛教期刊文獻集成》，冊 35。

四、專著

卜正民（Timothy Brook），《爲權力祈禱——佛教與晚明中國士紳社會的形成》，南京：江蘇人民出版社，2005。
于凌波，《中國近現代佛教人物志》，北京：宗教文化出版社，1995。
于凌波，《民國高僧傳續編》，台北：昭明出版社，2000。
王樹槐，《中國現代化的區域研究：江蘇省，1860-1916》，台北：中央研究院近代史研究所，1984。
江燦騰，《中國近代佛教思想的諍辯與發展》，台北：南天書局，1998。
何建明，《佛法觀念的近代調適》，廣州：廣東人民出版社，1998。
李向平，《救世與救心：中國近代佛教復興思潮研究》，上海：上海人民出版社，1993。

柳立言，《宋代的宗教、身分與司法》，北京：中華書局，2012。
范觀瀾，《泰州佛教》，南京：江蘇文藝出版社，2007。
唯慈（Holmes Welch）著，包可華、阿含譯，《近代中國的佛教制度》，台北：華宇出版社，1988。
張雪松，《法雨靈岩——中國佛教現代化歷史進程中的印光法師研究》，台北：法鼓文化，2011。
郭朋、廖自立、張新鷹，《中國近代佛學思想史稿》，成都：巴蜀書社，1989。
陳兵、鄧子美，《二十世紀中國佛教》，北京：民族出版社，2000。
陳金龍，《南京國民政府時期的政教關係：以佛教爲中心的考察》，北京：中國社會科學出版社，2011。
陳榮捷著，廖世德譯，《現代中國的宗教趨勢》，台北：文殊出版社，1988。
陳繼東，《清末仏教の研究——楊文會を中心として》，東京：山喜房佛書林，2003。
麻天祥，《晚清佛學與近代社會思潮》，開封：河南大學出版社，2005。
黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成》，北京：全國圖書館文獻縮印複製中心，2006。
黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成補編》，北京：全國圖書館文獻縮印複製中心，2007。
潘桂明，《中國居士佛教史》，北京：中國社會科學出版社，2000。
蔣海怒，《晚清政治與佛學》，上海：上海古籍出版社，2012。
鄧子美，《傳統佛教與中國近代化——百年文化衝撞與交流》，上海：華東師範大學出版社，1994。
學　愚，《佛教、暴力與民族主義：抗日戰爭時期的中國佛教》，香港：香港中文大學出版社，2011。
錢存訓，《留美雜憶》，台北：傳記文學出版社股份有限公司，2007。
霍姆斯·維慈（Holmes Welch）著，王雷泉、包勝勇、林倩等譯，《中國佛教的復興》，上海：上海古籍出版社，2006。
瞿勝東編，《佛教日用文件大全》，香港：香港佛學書局，1988。
釋太虛，《太虛自傳》，收入《太虛大師全書》編委會編集，《太虛大師全書》，卷 31，北京：宗教文化出版社、全國圖書館文獻縮微複製中心，2005。
釋印順，《平凡的一生》，北京：中華書局，2009。
釋東初，《中國佛教近代史》，上冊，台北：中國佛教文化館，1974。
釋南亭，《南亭和尚自傳》，台北：華嚴蓮社，1994。
釋眞華，《參學瑣談》，台北：天華出版事業股份有限公司，1984。
釋煮雲，《金山活佛》，台北：今日佛教雜誌社，1959。
Chan, Sin-wai. *Buddhism in Late Ch'ing Political Thought*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1985.
DuBois, Thomas D. *The Sacred Village: Social Change and Religious Life in Rural North China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.
Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press. 1977.
Goossaert, Vincent. *The Taoists of Peking, 1800-1949: A Social History of Urban Clerics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2007.

Goossaert, Vincent, and David A. Palmer. *The Religious Question in Modern China*. Chicago, London: University of Chicago Press, 2011.

Liu, Xun. *Daoist Modern: Innovation, Lay Practice, and the Community of Inner Alchemy in Republican Shanghai*. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2009.

Nedostup, Rebecca Allyn. *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity.* Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2009.

Poon, Shuk-Wah. *Negotiating Religion in Modern China: State and Common People in Guangzhou, 1900-1937*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2011.

Prip-Moller, Johannes. *Chinese Buddhist Monasteries: Their Plan and its Function as a Setting for Buddhist Monastic Life.* Hong Kong: Hong Kong University Press, 1967.

Pittman, Don A. *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.

Tarocco, Francessa. *The Cultural Practices of Modern Chinese Buddhism: Attuning the Dharma*. London: Routledge, 2007.

Welch, Holmes. *The Buddhist Revival in China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968.

Welch, Holmes. *The Practice of Chinese Buddhism: 1900-1950*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967.

五、論文

《民俗曲藝》（「救世團體與現代中國的新興宗教運動」專輯 I），期 172，2011 年 6 月。

《民俗曲藝》（「救世團體與現代中國的新興宗教運動」專輯 II），期 173，2011 年 9 月。

丁希宇，〈教派與權爭：靜安寺住持傳繼糾紛（1922-1923）〉，《世界宗教研究》，2012 年第 4 期，頁 55-63。

三谷孝，〈南京政権と「迷信打破運動」（1928-1929）〉，《歷史學研究》（東京），號 455，1978 年 4 月，頁 1-14。

大平浩史，〈南京国民政府成立期の「廟產興學運動」と仏教界——寺廟産・僧侶の「有用」性をめぐって〉，《立命館言語文化研究》，卷 13 號 4，2002 年 2 月，頁 21-38。

付海晏，〈安世霖的悲劇：1946 年北京白雲觀火燒住持案研究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 62，2008 年 12 月，頁 43-90。

付海晏，〈革命、法律與廟產——民國北平鐵山寺案研究〉，《歷史研究》，2009 年第 3 期，頁 105-120。

林子青，〈懷常惺法師——爲紀念常惺法師示寂五十周年而作〉，《法音》，1988 年第 9 期，頁 25-32。

侯坤宏，〈1930 年代的佛教與政治：太虛法師和蔣介石〉，《四川師範大學學報》，2006 年第 5 期，頁 126-132。

徐　躍，〈清末四川廟產興學及由此產生的僧俗糾紛〉，《近代史研究》，2008 年第 5 期，頁 73-88。
袁　泉，〈政府、民間、寺僧之間的博弈——以民國宜都寫經寺廟產糾紛案（1930-1948）爲例〉。武漢：華中師範大學碩士論文，2011。
康　豹（Paul R. Katz），〈一個著名上海商人與慈善家的宗教生活——王一亭〉，收入巫仁恕、林美莉、康豹編，《從城市看中國的現代性》，台北：中央研究院近代史研究所，2010，頁 275-296。
康　豹（Paul R. Katz），〈中國帝制晚期以降寺廟儀式在地方社會的功能〉，收入林富士編，《中國史新論——宗教史分冊》，台北：中央研究院、聯經出版社，2010，頁 439-476。
梁　勇，〈清末「廟產興學」與鄉村權勢的移轉——以巴縣爲中心〉，《社會學研究》，2008 年第 1 期，頁 102-119。
黃夏年，〈中國佛教界出版時間最長的刊物——《海潮音》〉，收入杭州佛學院編，《吳越佛教》，卷 2，北京：宗教文化出版社，2007，頁 293-302。
黎志添，〈民國時期廣州市「喃嘸道館」的歷史考究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 37，2002 年 6 月，頁 1-40。
塵　空，〈民國佛教年紀〉，收入張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊 86：民國佛教篇》，台北：大乘文化出版社，1980，頁 167-231。
Aviv, Eyal. "Ambitions and Negotiations: The Growing Role of Laity in Twentieth-century Chinese Buddhism." *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, vol. 1 (Oct. 2011), pp. 39-59.
Aviv, Eyal. "Differentiating the Pearl from the Fish Eye: Ouyang Jingwu (1871-1943) and the Revival of Scholastic Buddhism." Ph. D. dissertation, Harvard University, 2008.
Ashiwa, Yoshiko. "Positioning Religion in Modernity: State and Buddhism in China." In Yoshiko Ashiwa and David L. Wank eds., *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009, pp. 43-73.
Brook, Timothy. "The Politics of Religion: Late-imperial Origins of the Regulatory State." In Yoshiko Ashiwa and David L. Wank eds., *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China.* Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009, pp. 22-42.
Goossaert, Vincent "Mapping Charisma among Chinese Religious Specialists", *Nova Religio*, 12:2 (2008), pp. 12-28.
Jessup, James Brooks. "The Householder Elite: Buddhist Activism in Shanghai, 1920-1956." Ph. D. dissertation, University of California, Berkeley, 2010.
Kiely, Jan. "Spreading the Dharma with the Mechanized Press: New Buddhist Print Cultures in the Modern Chinese Print Revolution, 1866-1949." In Christopher Reed and Cynthia Brokaw, eds., *From Woodblocks to the Internet: Chinese Publishing and Print Culture in Transition, 1800-2008.* Leiden: E.J. Brill, 2010, pp. 185-210.
Scott, Gregory Adam. "Conversion by the Book: Buddhist Print Culture in Early Republican China." Ph. D. dissertation, Columbia University, 2013.

The Modern Transformation of a Traditional Buddhist Temple: The Case of Abbot Peian of Guangxiao Monastery in Tai County during the Republican Period

Shao Jiade*

Abstract

Master Peian served as the abbot of Guangxiao monastery in Tai County, Jiangsu Province from early years of the Republican period. But he was sued by local gentry, expelled by the local government, arrested by policemen in Shanghai, and finally died unexpectedly in the early 1930s. Master Changxing was elected as his successor and reformed the temple after Peian's death. This article clarifies the facts of the case based on Buddhist newspapers, periodicals, gazetteers, archival materials, and monks' memoirs and other writings, to trace how the abbot was replaced and an important traditional Buddhist temple was transformed in the context of social and Buddhist reforms. The case highlights the different roles played monks, lay Buddhists, local gentry, and officials in the transformation of a county temple. This article emphasizes such issues as the disposition of temple property, tensions between clergy and laity, negotiations between Buddhists and governments, and the division and unity of different types of monks, which are all crucial to the history of modern Buddhism. Thus this case allows us not only to learn more about how religious networks functioned in a local community, but also to seek a better understanding of modern Chinese Buddhism from a local perspective.

Keywords: Guangxiao monastery in Tai county, Master Peian, modern Buddhism

* Department of Cultural and Religious Studies, the Chinese University of Hong Kong